

HISTORIA DE LA FILOSOFIA

FREDERICK COPLESTON

La transición del pensamiento medieval a la Edad Moderna determina los límites del período tratado en el presente volumen. En el siglo XIV, Ockham y los ockhamistas, el movimiento científico, Marsilio de Padua y el misticismo de Eckhart o Tauler contribuyen a la destrucción crítica de las síntesis constructivas y armónicas del siglo XIII. Copleston logra dar, en la primera parte, un sentido unitario a esas diversas actitudes con referencia a lo que se ha denominado *via moderna* en contraposición a la *via antiqua*.

Después de exponer las posiciones filosóficas que condicionan la nueva concepción humanista, Copleston dedica su segunda parte al pensamiento renacentista. El ámbito se amplía aquí considerablemente, ya, además de las direcciones estrictamente filosóficas, son objeto de estudio el movimiento científico, la filosofía política y las concepciones místicas. En la tercera parte, hace una exposición exhaustiva del pensamiento de Suárez junto con una visión general de la escolástica del Renacimiento. En este volumen el autor ha conseguido explicar el paso del pensamiento medieval al moderno con gran rigor y precisión. Pero, al mismo tiempo, comunica al lector la impresión dramática que produce el conocimiento profundo de esta fase de crisis y ruptura.

Frederick Copleston

De Ockham a Suarez

Historia de la filosofía - 3

ePub r.1.1
eudaimov 10.02.15

Título original: *A History of Philosophy Vol. III: Ockham to Suarez*
Frederick Copleston, 1953
Traducción: Juan Carlos García Borrón
Diseño de cubierta: eudaimov

Editor digital: eudaimov
ePub base r1.2

Advertencia

La primera parte de este volumen se ocupa de la filosofía del siglo XIV. Una gran parte de la historia del pensamiento filosófico en dicho período está todavía oscura, y no puede darse cuenta definitiva de la misma hasta que tengamos a nuestra disposición un número mucho mayor de textos dignos de confianza de los que ahora tenemos. Sin embargo, al publicar la exposición contenida en este volumen, lo hago animado por el pensamiento de que el erudito investigador franciscano padre Filotheus Boehner, que tanto está haciendo por proyectar luz sobre ángulos oscuros del siglo XIV, ha tenido la amabilidad de leer los capítulos sobre Ockham y manifestar su aprecio por el tono general de éstos. Eso no significa, desde luego, que el padre Boehner suscriba todas mis interpretaciones de Ockham. En particular, no comparte mi opinión de que el análisis descubre dos éticas implícitamente contenidas en la filosofía de Ockham. (Esa opinión es, en todo caso, como espero haber dejado claro en el texto, una conjetura interpretativa, destinada a explicar lo que me parecen inconsecuencias en la filosofía ética de Ockham). Y no creo que el padre Boehner se expresase a propósito de las opiniones de Ockham en teología natural del mismo modo en que yo lo hago. Menciono esas diferencias de interpretación solamente para que no pueda creerse que pretendo que el padre Boehner esté de acuerdo con todo lo que digo. Además, como los capítulos iban llegando al padre Boehner cuando ya estaban impresos, no pude hacer el extenso uso de sus sugerencias que me habría gustado hacer en otras circunstancias. En conclusión, quiero expresar la esperanza de que cuando el padre Boehner haya publicado los textos de Ockham que está editando, nos proporcione también una explicación general de la filosofía de éste. Nadie estaría mejor cualificado para interpretar el pensamiento del último gran filósofo inglés de la Edad Media.

Introducción

Capítulo I
Visión General

1.El siglo XIII.

En el volumen anterior he recorrido el desarrollo de la filosofía medieval, desde su nacimiento en el período pre-medieval de los primeros escritores cristianos y de los Padres, a través de su crecimiento en plena Edad Media, hasta el logro de su madurez en el siglo XIII. Esa lograda madurez fue debida, como hemos visto, en buena medida, a un mejor conocimiento de la filosofía griega, particularmente en la forma del aristotelismo, un conocimiento que se consiguió a lo largo del siglo XII y la primera parte del XIII. La gran conquista del siglo XIII en el campo intelectual fue la realización de una síntesis de razón y fe, filosofía y teología. Estrictamente hablando, desde luego, sería mejor hablar de síntesis en plural, y no de «una síntesis», puesto que el pensamiento del siglo XIII no puede quedar legítimamente caracterizado con referencia a un solo sistema; pero los grandes sistemas, a pesar de sus diferencias, estuvieron unidos por la aceptación de unos principios comunes. El siglo XIII fue un período de pensadores positivos y constructivos, de filósofos y teólogos especulativos, que podían criticar mutuamente sus opiniones respecto de tal o cual punto, pero que al mismo tiempo coincidían en aceptar los principios metafísicos fundamentales y la capacidad de la mente humana para ir más allá de los fenómenos y conquistar la verdad metafísica. Scoto, por ejemplo, pudo criticar en ciertos puntos las doctrinas tomistas del conocimiento y de la analogía; pero sus críticas iban dirigidas por lo que él, acertada o erróneamente, consideraba como los intereses de la objetividad del conocimiento y de la especulación metafísica. Scoto creyó que santo Tomás debía ser corregido o complementado en ciertos puntos; pero no tenía la menor intención de criticar los fundamentos metafísicos del tomismo, o de socavar el carácter objetivo de la especulación filosófica. Del mismo modo, santo Tomás pudo pensar que debía concederse al poder natural de la sola razón humana más lo que San Buenaventura le había concedido; pero ninguno de aquellos filósofos-teólogos dudó de la posibilidad de alcanzar algún conocimiento relativo a lo transfenoménico. Hombre como san Buenaventura, santo Tomas, Gil de Roma, Enrique de Gante y Duns Scoto fueron pensadores originales; pero trabajaron dentro de una común estructura de síntesis ideal y de armonía entre lo filosófico y lo

teológico. Eran filósofos y teólogos especulativos, y estaban convencidos de la posibilidad de constituir una teología natural, corona de la metafísica y vínculo de ésta con la teología dogmática; no habían sido infectados por ningún escepticismo radical relativo al conocimiento humano. Eran también realistas, y creían que la mente puede alcanzar un conocimiento objetivo de esencias.

Ese ideal de sistema y de síntesis, de armonía entre filosofía y teología, característico del siglo XIII, puede ser visto quizás en relación con la estructura general de la vida en dicho siglo. El nacionalismo estaba ya desarrollándose, en el sentido de que los Estados nacionales estaban en proceso de formación y consolidación; pero aún estaba vivo el ideal de una armonía entre el Pontificado y el Imperio, los dos focos, sobrenatural y natural, de la unidad. Puede decirse, en efecto, que el ideal de armonía entre Pontificado e Imperio tuvo como su paralelo, en el plano intelectual, el ideal de la armonía entre la teología y la filosofía, de modo que la doctrina, mantenida por santo Tomás, del poder indirecto del Pontificado en los asuntos temporales y la autonomía del Estado en el interior de lo que era estrictamente su esfera propia, tenía un exacto paralelo en su doctrina de la función normativa de la teología respecto de la filosofía, y de la autonomía de la filosofía dentro de su propia esfera. La filosofía no toma sus principios de la teología, pero si el filósofo llega a una conclusión que no está de acuerdo con la revelación, sabe que su razonamiento ha sido erróneo. El Pontificado y el Imperio, especialmente el primero, fueron factores unificadores en las esferas eclesiástica y política, y la preeminencia de la Universidad de París fue un factor unificador en la esfera intelectual. Además, la idea aristotélica del cosmos era generalmente aceptada y ayudaba a mantener fija la perspectiva medieval.

Pero aunque el siglo XIII puede ser caracterizado con referencia a sus sistemas constructivos y a su ideal de síntesis y armonía, la armonía y el equilibrio logrados fueron, al menos desde el punto de vista práctico, precarios. Algunos tomistas entusiastas estarán seguramente convencidos de que la síntesis conseguida por santo Tomás tenía que haber sido universalmente aceptada como válida y que debía haber sido conservada. No estarían dispuestos a admitir que el equilibrio y armonía de aquella síntesis eran intrínsecamente precarios. Pero supongo que deben estar dispuestos a admitir que en la práctica era difícil esperar que la síntesis tomista consiguiese una aceptación universal y perdurable. Yo creo, además, que hay en la síntesis tomista elementos que la hacían, en cierto sentido, precaria, y que ayudan a explicar el desarrollo de la filosofía en el siglo XIV. Trataré de poner en claro lo que quiero decir con eso.

La afirmación de que el acontecimiento filosófico más importante en la historia de la filosofía medieval fue el descubrimiento por el Occidente cristiano de las obras más o menos completas de Aristóteles, es una afirmación que me parece defendible. Cuando la obra de los traductores del siglo XII y de la primera mitad del XIII puso el pensamiento de Aristóteles a disposición de los pensadores cristianos de la Europa

occidental, éstos se enfrentaron por primera vez con lo que les aparecía como un sistema racional completo y acabado de filosofía que no debía nada a la revelación judía ni a la cristiana, puesto que era la obra de un filósofo griego. En consecuencia, se vieron obligados a adoptar una posición ante el mismo: no pudieron ignorarlo sencillamente. En el volumen anterior hemos visto alguna de las actitudes adoptadas, que variaban desde una hostilidad, mayor o menor, hasta la aclamación entusiasta y apenas crítica. La actitud de santo Tomás de Aquino fue de aceptación crítica: trató de conciliar aristotelismo y cristianismo, no simplemente, desde luego, para conjurar la influencia peligrosa de un pensador pagano y volverle inocuo al utilizarle con fines «apologéticos», sino también porque creyó sinceramente que la filosofía aristotélica era, en lo principal, verdadera. De no haberlo creído así no habría adoptado posiciones filosóficas que, a ojos de muchos contemporáneos, parecían nuevas y sospechosas. Pero lo que me interesa poner de manifiesto en este momento es que, al adoptar una actitud definida ante el aristotelismo, un pensador del siglo XIII adoptaba en realidad una actitud ante la filosofía. La significación de ese hecho no siempre ha sido reconocida por los historiadores. Al ver a los filósofos medievales, especialmente a los del siglo XIII, como servilmente adictos a Aristóteles, no han visto que el aristotelismo significaba realmente, en aquel tiempo, la filosofía misma. Es verdad que ya se habían hecho distinciones entre teología y filosofía; pero fue la aparición en escena del aristotelismo completo lo que mostró a los medievales el poder y el alcance de la filosofía. La filosofía, bajo el vestido aristotélico, se presentaba a su mirada como algo que era, no meramente en el plano teorético, sino también en la realidad histórica, independiente de la teología. Siendo así, adoptar una actitud ante el aristotelismo era en realidad adoptar una actitud, no solamente ante Aristóteles en cuanto distinto, por ejemplo, de Platón (del cual los medievales, verdaderamente, no sabían mucho), sino ante la filosofía considerada como una disciplina autónoma. Si vemos a esa luz las diferentes actitudes adoptadas hacia Aristóteles en el siglo XIII, podremos comprender más profundamente el significado de dichas diferencias.

(I) Cuando los aristotélicos integrales (o «averroístas latinos») adoptaron la filosofía de Aristóteles con entusiasmo acrítico, y cuando aclamaron a Aristóteles como la culminación del genio humano, se vieron envueltos en dificultades con los teólogos. Aristóteles sostenía, por ejemplo, que el mundo era increado, mientras que la teología afirmaba que el mundo tuvo un comienzo por creación divina. Igualmente, Aristóteles, según le había interpretado Averroes, mantenía que el entendimiento es uno solo para todos los hombres, y negaba la inmortalidad personal, mientras que la teología cristiana mantenía la inmortalidad personal. Enfrentados con esas obvias dificultades, los averroístas latinos, o aristotélicos integrales, de la Facultad de Artes de París, pretendieron que la función de la filosofía consistía en informar fielmente de las doctrinas de los filósofos. Así, no había contradicción en decir al mismo tiempo que la filosofía, representada por Aristóteles, enseñaba la eternidad del mundo y la

unicidad del alma humana, y que la verdad, representada por la teología, afirmaba la creación del mundo en el tiempo y la posesión por cada hombre de su propia alma racional individual.

Ese alegato de los «averroístas» o aristotélicos integrales de que se limitaban a repetir las doctrinas de Aristóteles, es decir, que obraban simplemente como historiadores, fue considerado por los teólogos un mero subterfugio. Pero, como observé en el volumen anterior, es difícil averiguar en qué consistía realmente el pensamiento de los averroístas. No obstante, si realmente creían no hacer otra cosa que informar de las opiniones de pensadores pretéritos, y eran sinceros al afirmar la verdad de la revelación y la teología cristiana, parece que su actitud debió ser más o menos ésta. La filosofía representa la obra de la razón humana que reflexiona sobre el orden natural. La razón, personificada por Aristóteles, nos dice que en el curso natural de los acontecimientos el tiempo no puede haber tenido principio, y que el entendimiento debía ser naturalmente uno en todos los hombres. Que el tiempo no ha tenido comienzo sería, así, una verdad filosófica; y lo mismo debe decirse del monopsiquismo. Pero la teología, que trata del orden sobrenatural, nos asegura que Dios, por su poder divino, creó el mundo en el tiempo, y concedió milagrosamente a cada hombre su propia alma intelectiva inmortal. No se trataría, pues, de qué algo pudiera ser un hecho y no serlo al mismo tiempo, sino más bien de que algo sería un hecho de no ser por la intervención milagrosa de Dios, que ha hecho que no lo fuera.

En lo que respecta a la actividad creadora de Dios la posición es, desde luego, la misma, tanto si los aristotélicos integrales de la Facultad de Artes de París se limitaron realmente a informar de las enseñanzas de Aristóteles según ellos las interpretaban, sin referirse a su verdad o falsedad, como si afirmaron que eran verdaderas. Porque ni en un caso ni en otro añadían nada, al menos intencionalmente. Fueron los filósofos de la facultad de teología los que se constituyeron en pensadores productivos y creadores al verse obligados a examinar el aristotelismo críticamente y, si lo aceptaban en lo principal, a repensarlo críticamente. Pero lo que aquí me interesa es esto. La posición adoptada por los aristotélicos integrales implicaba una separación radical entre filosofía y teología. Si el modo en que ellos daban razón de su propia actividad ha de tomarse al pie de la letra, ellos identificaban la filosofía con la historia, con la información sobre las opiniones de los filósofos antiguos. Es indudable que la filosofía en ese sentido es independiente de la teología, porque la teología no puede afectar al hecho de que ciertas opiniones hayan sido mantenidas por ciertos pensadores. Si, por el contrario, los teólogos tenían razón al pensar que los aristotélicos integrales pretendían realmente afirmar la verdad de las proposiciones ofensivas, o si dichas proposiciones eran afirmadas como proposiciones que habrían sido verdaderas de no ser por la intervención de Dios, habría que sacar la misma conclusión referente a la completa independencia de la filosofía respecto de la teología. Como el filósofo se ocupa meramente del curso natural de los acontecimientos, estaría justificado al sacar conclusiones en conflicto con las

doctrinas teológicas, puesto que se limitaría a afirmar lo que habría ocurrido de haber prevalecido el curso natural de los acontecimientos. La teología podría decirnos que una conclusión alcanzada por la filosofía no representaba los hechos; pero el teólogo no tendría justificación para decir que el razonamiento del filósofo fuera erróneo simplemente porque su conclusión fuese teológicamente inaceptable. Podríamos aprender por la teología que el curso natural de los acontecimientos no había sido seguido en algún caso particular; pero eso no afectaría a la cuestión de cuál es o debe ser el curso natural de los acontecimientos.

Los rasgos más manifiestamente destacados del averroísmo o aristotelismo integral del siglo XIII fueron su adhesión servil a Aristóteles y los artificios bastante desesperados que adoptaron sus partidarios para poner de acuerdo su posición con las exigencias de la ortodoxia teológica. Pero en el aristotelismo integral estaba implícita una tajante distinción entre teología y filosofía, y una afirmación de la completa independencia de ésta. Es verdad que no debe hacerse demasiado hincapié en esa línea de pensamiento. La separación entre teología y filosofía implícita en el ockhamismo del siglo XIV no se derivó del «averroísmo» del siglo XIII. Pero la aparición en escena del sistema aristotélico en el siglo XIII fue el factor que hizo posible que se atendiese seriamente a la cuestión de la síntesis o la separación, precisamente porque condujo a la emergencia de algo que podía ser sintetizado o separado.

(II) Santo Tomás de Aquino reconoció la distinción entre filosofía y teología, tanto en el método como en los temas a considerar. Como ya he indicado en el volumen anterior, él se tomó en serio dicha distinción. Aunque la teología nos dice que el mundo no existe desde la eternidad sino que tuvo un comienzo, ningún filósofo, según santo Tomás, ha demostrado nunca adecuadamente ese hecho. Las presuntas demostraciones de la no eternidad del mundo no son válidas, aunque tampoco lo sean las alegadas en favor de su eternidad. En otras palabras, la filosofía no ha conseguido resolver la cuestión de si el mundo fue o no creado desde la eternidad, pero la revelación nos proporciona la respuesta a esa cuestión. Ése es un ejemplo de la verdadera distinción que existe entre la filosofía y la teología. Por otra parte, santo Tomás pensaba que el filósofo no puede llegar, por argumentos racionales válidos, a una conclusión que sea incompatible con la teología cristiana. Si un filósofo llega a una conclusión que contradice, explícita o implícitamente, una doctrina cristiana, eso es un signo de sus premisas son falsas o de que hay algún paralogismo en su razonamiento. En otras palabras, la teología opera como una norma extrínseca o como una especie de indicador que advierte al filósofo dónde hay un camino sin salida. Pero el filósofo no debe tratar de poner los datos de la revelación en lugar de las premisas conocidas por la razón filosófica, ni puede hacer en sus argumentaciones un uso explícito del dogma. Porque la filosofía es intrínsecamente autónoma.

En la práctica, esa actitud significaba que el filósofo que la adoptase debía

filosofar a la luz de la fe, aunque no hiciese un uso formal y explícito de la fe en su filosofía. El mantenimiento de esa actitud era además facilitado por el hecho de que los grandes pensadores del siglo XIII eran primordialmente teólogos; eran teólogos-filósofos. Al mismo tiempo, una vez reconocida la filosofía como una disciplina intrínsecamente autónoma, era de esperar que, en el transcurso del tiempo, tendiera a hacer su propio camino y se resintiera, por decirlo así, de su posición de doncella de la teología. Y, en verdad, una vez que había llegado a ser normal entre filósofos el proceder primariamente, e incluso exclusivamente, como filósofos, era natural que la alianza entre filosofía y teología tendiese a desaparecer. Además, cuando los filósofos no tuviesen una firme creencia en la revelación, no podía esperarse sino que se invirtiesen las posiciones de filosofía y teología, y que la filosofía tendiese a subordinar a ella la teología, a incorporar a la filosofía el objeto de la teología, o incluso a excluir por completo la teología. Es verdad que esos desarrollos tardarían aún mucho en producirse; pero puede decirse, sin absurdo, que tuvieron su origen remoto en la aparición en escena del sistema aristotélico en el temprano siglo XIII.

Estas observaciones no pretenden constituir una evaluación de la filosofía aristotélica; pretenden ser una interpretación histórica del verdadero curso tomado por el desarrollo del pensamiento filosófico. Indudablemente son un poco demasiado sumarias y no tienen en cuenta toda la complejidad de dicho desarrollo. Una vez que la filosofía hubo sido reconocida como una disciplina autónoma, aquel proceso de autocrítica que parece ser esencial a la filosofía, se puso en marcha y, de modo bastante natural, el criticismo, al desarrollarse, socavó los fundamentos de la síntesis conseguida en el siglo XIII. Ésa es una de las razones por las que hablo de aquella síntesis como «precaria». Sea lo que sea lo que uno piense de la verdad o falsedad de la metafísica de Aristóteles, por ejemplo, no hay que esperar que el pensamiento filosófico se detenga en un punto determinado; desde el punto de vista práctico, el criticismo era inevitable. Pero hay un segundo factor a tener en cuenta. Una vez conseguida una síntesis teológico-filosófica bien soldada, en la que términos y categorías filosóficos se utilizaban para la expresión de las verdades teológicas, era natural que algunas mentes sintiesen que la fe estaba en peligro de ser racionalizada y que la teología cristiana se había contaminado indebidamente de metafísica griega e islámica. Tales mentes podían sentir que lo que se necesitaba eran perspectivas místicas más bien que perspectivas filosóficas, especialmente en vista de las pendencias de las escuelas sobre puntos de significación e interés teorético más bien que primordialmente religioso. Esta segunda línea de pensamiento tendería también a disolver la síntesis del siglo XIII, aunque la perspectiva fuera diferente de la de los pensadores que se concentraban en los problemas filosóficos y socavaban las síntesis por efecto de sus críticas extensas y de largo alcance dirigidas contra las posiciones filosóficas características de aquella síntesis. Vamos a ver cómo ambas líneas se manifestaron a lo largo del siglo XIV.

(III) Para volver la atención a un campo diferente, a saber, el de la vida y el

pensamiento político, sería evidentemente absurdo sugerir que en algún momento de la Edad Media hubiese otra cosa que una armonía y equilibrio precarios entre los poderes eclesiástico y civil; no se necesita un profundo conocimiento de la historia medieval para advertir las disputas constantemente recurrentes entre papas y emperadores, o las riñas entre papas y reyes. El siglo XIII estuvo animado por esas disputas, especialmente por las que tuvieron lugar entre el emperador Federico II y la Santa Sede. No obstante, aunque uno y otro partido hacían a veces reclamaciones extravagantes en su propio favor, las disputas eran, por así decir, disputas de familia; tenían lugar dentro de la estructura medieval de Papado e Imperio, que encontró una expresión teorética en los escritos del Dante. Además, por lo que respecta a la teoría política comúnmente admitida, se reconocía la distinción entre los dos poderes. Santo Tomás de Aquino, quien, por vivir en París, se interesaba más por los reinos que por el Imperio, reconoció el carácter intrínsecamente autónomo de la soberanía temporal, aunque reconoció también el poder indirecto de la Iglesia en los asuntos temporales, lo que era una consecuencia obligada del reconocimiento de la superioridad de la función sobrenatural de la Iglesia.[1] Si nos mantenemos en el plano de la teoría podemos hablar, pues, de un equilibrio o armonía entre los dos poderes en el siglo XIII, con tal de que no ocultemos el hecho de que en la vida práctica la armonía no era tan patente. El hecho es que aquellos papas que albergaron grandiosas ambiciones con respecto al poder temporal fueron incapaces de ponerlas en práctica, mientras que los emperadores que quisieron hacer todo cuanto les viniera en gana, sin preocuparse poco ni mucho de la Santa Sede, fueron igualmente incapaces de cumplir sus deseos. Los triunfos de un lado o de otro fueron temporales y poco duraderos. Así pues, se logró, al menos, un cierto equilibrio, de naturaleza algo precaria.

Al mismo tiempo, sin embargo, los reinos nacionales se fueron consolidando y el poder centralizado de los monarcas nacionales creció gradualmente. Inglaterra nunca había estado sometida, prácticamente, al emperador medieval. Además, el Imperio fue primordialmente asunto germánico; Francia, por ejemplo, era independiente; y el curso tomado por la disputa entre Bonifacio VIII y Felipe el Hermoso de Francia a finales del siglo XIII puso claramente de manifiesto la posición de dicha nación, tanto respecto de la Santa Sede como respecto del Imperio. Ese desarrollo de los reinos nacionales significó la aparición de un factor que eventualmente destruiría el equilibrio tradicional entre el Pontificado y el Imperio. En el siglo XIV podamos ver el reflejo, en el plano de la teoría, de la tendencia al fortalecimiento de la autoridad civil como un poder independiente de la Iglesia. La aparición de fuertes Estados nacionales, que llegaron a constituir una característica tan destacada de la Europa post-medieval, comenzó en la Edad Media. Habría sido muy difícil que los Estados llegaran a desarrollarse del modo en que lo hicieron de no ser por la centralización y consolidación del poder en manos de los monarcas nacionales; y el proceso de esa centralización y consolidación del poder no fue ciertamente retardado por la humillación a que fue expuesto el Papado en el siglo XIV durante la «cautividad de

Babilonia», cuando los papas estuvieron en Avignon (1305-77), y la subsiguiente calamidad del «Gran Cisma», que comenzó en 1378.

La teoría aristotélica del Estado podía ser utilizada, y lo fue, dentro de la estructura del esquema de los dos poderes, por un pensador del siglo XIII como santo Tomás de Aquino. Eso facilitó el reconocimiento teorético del Estado como una sociedad intrínsecamente autónoma, aunque tenía que ser complementada con una idea cristiana del fin del hombre y de la categoría y función de la Iglesia. Pero semejante «adición» no fue simplemente una adición o yuxtaposición, porque modificó profundamente, al menos por implicación, la perspectiva política de los griegos. Contrariamente, al acentuarse el aristotelismo en la teoría política medieval, la posición del Estado podía ser subrayada de tal modo que prácticamente se invirtiera la típica concepción medieval de la debida relación entre los dos poderes. Podemos ver un ejemplo de ello en el siglo XIV en la teoría política de Marsilio de Padua. Pero eso no es decir que la teoría de Marsilio fuera debida a la filosofía aristotélica: fue debida en mucha mayor medida, según veremos más adelante, a reflexión sobre concretos acontecimientos y situaciones históricos. Ahora bien, la teoría aristotélica del Estado fue efectivamente un arma de dos filos, y no solamente podía ser utilizada, sino que lo fue, de una manera ajena a la intención de un teólogo-filósofo como santo Tomás de Aquino. La utilización que de ella se hizo representó ciertamente el crecimiento de la conciencia política; y las fases de dicha utilización representaron las fases del crecimiento de aquella conciencia en el desarrollo histórico concreto.

2.El siglo XIV comparado con el XIII.

Si el siglo XIII fue el período de los pensadores creadores y originales, al siglo XIV puede llamársele, en contraste, el período de las escuelas. Los dominicos tendieron naturalmente a adherirse a las doctrinas de santo Tomás de Aquino; y una serie de mandatos de diversos capítulos de la orden les animaron a hacerlo así. Aparecieron numerosas obras sobre los textos de santo Tomás. Así, por encargo del papa Juan XXII, Joannes Dominici compuso una *Abbreviatio* o Compendio de la *Summa Theologica*, a la que puso término en 1331, y otro dominico, Benedicto de Assignano (muerto en 1339), escribió una *Concordantia*, en la que trató de mostrar que la doctrina de la *Summa Theologica* armonizaba con la del comentario del mismo santo Tomás a las *Sentencias*. Luego hubo los comentadores o intérpretes de santo

Tomás, dominicos como Hervaeus Natalis (muerto en 1323), que escribió una *Defensa doctrinae D. Thomae*, y atacó a Enrique de Gante, Duns Scoto y otros, o Juan de Nápoles (muerto en 1330). Pero fue el siglo XV, con Juan Capreolo (1380-1444, aproximadamente), más que el XIV, el que se distinguió por sus logros en ese campo. Capreolo fue el más eminente de los comentaristas de santo Tomás, antes de Cayetano (1468-1534).

Aparte de los tomistas estaban los escotistas, que constituyeron una escuela rival de la primera, aunque Duns Scoto no fue durante el siglo XIV el Doctor oficial de la orden franciscana del modo en que santo Tomás lo era de la dominica. Estaban además los ermitaños de san Agustín, que seguían las enseñanzas de Gil de Roma. Enrique de Gante tuvo también sus seguidores, aunque éstos no formaron una escuela compacta.

Durante el siglo XIV, todos estos grupos, junto con los seguidores de otros pensadores del siglo XIII, representaban, más o menos estrictamente, la *via antiqua*. Mantenían el pensamiento de la centuria anterior. Pero, al mismo tiempo, durante el siglo XIV apareció y se difundió un nuevo movimiento, asociado para siempre al nombre de Guillermo de Ockham. Los pensadores de ese nuevo movimiento, la *via moderna*, que poseían de modo natural todo el encanto de la «modernidad», se opusieron al realismo de las escuelas más antiguas, y llegaron a ser conocidos como los «nominalistas». Esta denominación no es muy apropiada en algunos aspectos, puesto que Guillermo de Ockham, por ejemplo, no negaba que haya conceptos universales en cierto sentido; pero se trata de un nombre universalmente empleado, y que, sin duda, seguirá empleándose. No hay, pues, por qué esforzarse en cambiarlo, aunque «terministas» sería más exacto. Los lógicos del nuevo movimiento concedieron una gran atención al *status* lógico y la función de los términos. Es verdad que se opusieron firmemente y dirigieron sus críticas al realismo de filósofos anteriores, particularmente al de Juan Duns Scoto; pero sería simplificar excesivamente su anti-realismo decir que éste consistía en atribuir universalidad solamente a los «nombres» o palabras.

Sería, sin embargo, una descripción groseramente incorrecta la que se limitara a decir que los nominalistas del siglo XIV atacaron al realismo de los filósofos del siglo XIII. El movimiento nominalista poseyó una significación y una importancia que no puede ser adecuadamente expresada con referencia a una sola controversia particular. Dicho movimiento constituyó orden les animaron a hacerlo así. Aparecieron numerosas obras sobre los textos de santo Tomás. Así, por encargo del papa Juan XXII, Joannes Dominici compuso una *Abbreviatio* o Compendio de la *Summa Theologica*, a la que puso término en 1331, y otro dominico, Benedicto de Assignano (muerto en 1339), escribió una *Concordantia*, en la que trató de mostrar que la doctrina de la *Summa Theologica* armonizaba con la del comentario del mismo santo Tomás a las *Sentencias*. Luego hubo los comentadores o intérpretes de santo Tomás, dominicos como Hervaeus Natalis (muerto en 1323), que escribió una

Defensa doctrinae D. Thomae, y atacó a Enrique de Gante, Duns Scoto y otros, o Juan de Nápoles (muerto en 1330). Pero fue el siglo XV, con Juan Capreolo (1380-1444, aproximadamente), más que el XIV, el que se distinguió por sus logros en ese campo. Capreolo fue el más eminente de los comentaristas de santo Tomás, antes de Cayetano (1468-1534).

Aparte de los tomistas estaban los escotistas, que constituyeron una escuela rival de la primera, aunque Duns Scoto no fue durante el siglo XIV el Doctor oficial de la orden franciscana del modo en que santo Tomás lo era de la dominica. Estaban además los ermitaños de san Agustín, que seguían las enseñanzas de Gil de Roma. Enrique de Gante tuvo también sus seguidores, aunque éstos no formaron una escuela compacta.

Durante el siglo XIV, todos estos grupos, junto con los seguidores de otros pensadores del siglo XIII, representaban, más o menos estrictamente, la *via antiqua*. Mantenían el pensamiento de la centuria anterior. Pero, al mismo tiempo, durante el siglo XIV apareció y se difundió un nuevo movimiento, asociado para siempre al nombre de Guillermo de Ockham. Los pensadores de ese nuevo movimiento, la *via moderna*, que poseían de modo natural todo el encanto de la «modernidad», se opusieron al realismo de las escuelas más antiguas, y llegaron a ser conocidos como los nominalistas. Esta denominación no es muy apropiada en algunos aspectos, puesto que Guillermo de Ockham, por ejemplo, no negaba que haya conceptos universales en cierto sentido; pero se trata de un nombre universalmente empleado, y que, sin duda, seguirá empleándose. No hay, pues, por qué esforzarse en cambiarlo, aunque «terministas» sería más exacto. Los lógicos del nuevo movimiento concedieron una gran atención al status lógico y la función de los términos. Es verdad que se opusieron firmemente y dirigieron sus críticas al realismo de filósofos anteriores, particularmente al de Juan Duns Scoto; pero sería simplificar excesivamente su anti-realismo decir que éste consistía en atribuir universalidad solamente a los «nombres» o palabras.

Sería, sin embargo, una descripción groseramente incorrecta la que se limitara a decir que los nominalistas del siglo XIV atacaron al realismo de los filósofos del siglo XIII. El movimiento nominalista poseyó una significación y una importancia que no puede ser adecuadamente expresada con referencia a una sola controversia particular. Dicho movimiento constituyó la cuña colocada entre la teología y la filosofía, la que hizo saltar la síntesis conseguida en el siglo XIII. El espíritu nominalista, si así puede decirse, se inclinaba al análisis más que a la síntesis, y la crítica más que a la especulación. Con su análisis crítico de las ideas y las argumentaciones metafísicas de sus predecesores, los nominalistas dejaron la fe flotando en el aire, sin base racional alguna (en cuanto concierne a la filosofía). Una amplia generalización como ésta tiene, desde luego, los defectos inseparables de esa clase de generalizaciones: no es aplicable a todos los pensadores influidos por el nominalismo; pero indica cuál fue la consecuencia de las tendencias más extremas

del movimiento.

La filosofía apenas puede vivir sin el espíritu analítico y crítico; al menos, el análisis crítico es uno de los «momentos» del pensamiento filosófico, y es natural que siga a un período de síntesis constructiva. Como vimos, ese espíritu estuvo presente, en cierta medida, en el pensamiento de Duns Scoto, el cual mantenía, por ejemplo, que las pruebas en favor de la inmortalidad del alma no son absolutamente concluyentes, y que cierto número de atributos divinos que con frecuencia habían sido considerados demostrables no podían realmente ser demostrados. Pero debe notarse que Duns Scoto era un metafísico que argumentaba como tal metafísico. Es cierto que también era un lógico, como otros metafísicos medievales; pero, en su caso, el lógico no había empezado aún a ocupar el puesto del metafísico: su sistema pertenece al grupo de las síntesis metafísicas del siglo XIII. Pero en el siglo XIV puede observarse un cambio. La metafísica, sin llegar a ser abandonada, tiende a dejar su puesto a la lógica; y cuestiones que anteriormente habían sido tratadas como cuestiones metafísicas fueron tratándose primordialmente como cuestiones lógicas. Cuando Guillermo de Ockham aborda el problema de los universales, hace hincapié en los aspectos lógicos de la cuestión, en la *suppositio* y la *significatio terminorum*, más que en los aspectos ontológicos. Al parecer, Ockham estaba convencido de su fidelidad a las exigencias de la lógica aristotélica; e incluso puede decirse que fue en nombre de la lógica, aristotélica (o de la idea que él tenía de ésta) como criticó la metafísica de predecesores suyos como Tomás de Aquino y Duns Scoto. Indudablemente uno puede consagrarse a los estudios lógicos sin preocuparse por la metafísica, y algunos de los lógicos de Oxford en el siglo XIV fue eso lo que, al parecer, hicieron. Pero también puede uno pasar a la crítica de las argumentaciones y pruebas metafísicas en nombre de la lógica, y eso fue lo que hizo Guillermo de Ockham. Éste, como vamos a ver, socavó la teología natural y la psicología metafísica de sus predecesores. En su opinión, las pretendidas pruebas o demostraciones de los atributos de Dios o las alegadas en defensa de la espiritualidad o de la inmortalidad del alma, o bien descansan en principios cuya verdad no es evidente, o bien terminan en conclusiones que no se siguen estrictamente de las correspondientes premisas. Ockham admitía, ciertamente, que determinados argumentos metafísicos eran «probables»; pero eso no es sino un ejemplo de la tendencia del siglo XIV a sustituir las demostraciones por argumentos probables.

Esa sustitución estaba relacionada, indudablemente, con la tendencia nominalista a dudar o a negar la validez de las inferencias que van de la existencia de una cosa a la existencia de otra. Ockham subrayó la primacía de la intuición de la cosa individual existente. Con respecto a la existencia de una cosa lo primero a preguntar es, pues, si la intuimos como existente. En el caso del alma espiritual, por ejemplo, Ockham negaría que tengamos intuición de la misma. La cuestión será, entonces, si podemos argumentar con certeza la existencia del alma espiritual a partir de intuiciones que tenemos. Ockham no creía posible tal cosa. Él no realizaba, de hecho,

un análisis puramente fenomenalista de la causalidad, y él mismo se valió del principio de causalidad en metafísica; pero «extremistas» posteriores, como Nicolás de Autrecourt, realizaron dicho análisis. El resultado fue que pusieron en cuestión nuestro conocimiento de la existencia de la sustancia material, y probablemente también del alma espiritual. En realidad, ninguna inferencia lógica que lleve de la existencia de una cosa a la existencia de otra cosa distinta puede tener el valor de una «demostración» o prueba apodíctica. De ese modo, todo el sistema de la metafísica del siglo XIII quedó desacreditado.

Esa completa crítica de los sistemas metafísicos precedentes llevaba necesariamente consigo la apertura de una brecha en la síntesis de teología y filosofía que había sido característica de aquellos sistemas. Así, por ejemplo, santo Tomás, aunque tratase de los argumentos filosóficos en favor de la existencia de Dios en obras que eran sólo en parte filosóficas, estaba indudablemente convencido de que pueden presentarse argumentos metafísicos válidos en favor de la existencia de Dios. Tales argumentos pertenecerían a los *preambula fidei*, en el sentido de que la aceptación de la revelación divina presupone lógicamente el conocimiento de que existe un Dios capaz de revelarse, conocimiento que puede alcanzarse independientemente de la teología. Pero si, como creyeron numerosos filósofos del siglo XIV, no puede darse demostración o prueba apodíctica alguna de la existencia de Dios, ésta ha de quedar relegada a la esfera de la fe. De ahí se siguen dos consecuencias. En primer lugar, teología y filosofía tienden a separarse. Desde luego, esa consecuencia podría ser evitada si se revisase por completo la idea de «prueba» filosófica; pero si se trata de elegir entre demostrabilidad y fe, y si se niega la demostrabilidad de los «preámbulos» de la fe, es difícil evitar la consecuencia. En segundo lugar, si los problemas importantes de la metafísica tradicional, problemas que vinculan la filosofía a la teología y a la religión, son relegados a la esfera de la fe, la filosofía tiende a tomar un carácter cada vez más «profano». Esa consecuencia no se hizo muy visible en el caso del propio Ockham, puesto que fue teólogo tanto como filósofo, pero se hizo más manifiesta en otros pensadores del siglo XIV, como Nicolás de Autrecourt, que formaba parte de la Facultad de Artes.

Decir que un filósofo del siglo XIII como santo Tomás de Aquino estaba preocupado por la «apologética» sería tan inexacto como anacrónico. Pero aunque no estuviera preocupado por la apologética del modo en que lo han estado ciertos pensadores cristianos de épocas posteriores, no deja de ser verdad que le preocupó la relación entre la filosofía y la revelación. Atento a las corrientes contemporáneas de pensamiento y a las controversias de su propia época, no estaba dispuesto ni a rechazar la nueva metafísica aristotélica en nombre de la tradición cristiana ni a llevar adelante la reflexión filosófica sin preocuparse de su trascendencia para la teología cristiana. Santo Tomás se esmeró en sintetizar la teología dogmática con su filosofía, y en mostrar la conexión entre ellas. Pero cuando llegamos a Guillermo de Ockham, en el siglo XIV, nos encontramos con una notable ausencia de toda preocupación por

la «apologética». Lo que encontramos es un teólogo que consideraba que sus predecesores habían oscurecido o recubierto las verdades cristianas con una falsa metafísica; pero encontramos, al mismo tiempo, un filósofo que se contentaba plenamente con la aplicación de sus principios de una manera lógica y consecuente, sin manifestar preocupación por las implicaciones de la síntesis entre filosofía y teología, o tal vez sin advertirlas plenamente. Las verdades en las que creía, pero de las que pensaba que no podían ser filosóficamente probadas, las relegaba a la esfera de la fe. Al asignar a la esfera de la fe la verdad de que existe un Ser absolutamente supremo, infinito, libre, omnisciente y omnipotente, rompió el vínculo entre metafísica y teología proporcionado por la doctrina tomista de la demostrabilidad de los *preambula fidei*. Al hacer depender la ley moral de la libre decisión divina, imponía la consecuencia, tanto si él mismo lo advirtió como si no, de que sin la revelación el hombre no podría tener conocimiento cierto del orden moral establecido por Dios. Lo más que podría hacer el hombre, sin la ayuda de la revelación, sería probablemente reflexionar sobre las necesidades de la naturaleza y de la sociedad humana y seguir los dictados de la razón práctica, aunque tales dictados pudieran no representar la voluntad divina. Eso implicaría la posibilidad de dos éticas, el orden moral establecido por Dios, pero cognoscible solamente por la revelación, y una ética natural, provisional, de segunda clase y no-teológica, elaborada por la razón humana sin la revelación. No pretendo que el propio Ockham sacase realmente esa conclusión de su concepción autoritarista de la ley moral, pero creo que la misma estaba implícita en dicha concepción. Desde luego, hacer esas observaciones no es, de suyo, pronunciarse a favor ni en contra de la validez de los argumentos filosóficos de Ockham; pero sí es una llamada de atención acerca de la falta de preocupaciones apologéticas en Ockham. Éste fue un teólogo y un filósofo, y un escritor panfletario sobre problemas eclesiásticos y políticos; pero no fue un «apologeta», ni aun siquiera en el sentido en que puede llamarse apologeta a santo Tomás de Aquino, y todavía menos en el sentido moderno de la palabra apologeta.

Algunos filósofos del siglo XIV se esforzaron en llenar la grieta que se abría entre teología y filosofía mediante una extensión de la teoría de la «iluminación» de Enrique de Gante. Así, Hugolino de Orvieto (muerto en 1373), ermitaño de san Agustín, distinguió ciertos grados de iluminación, y mantuvo que Aristóteles, por ejemplo, recibió una especial iluminación divina que le permitió conocer algo de Dios y de algunos de sus atributos. Otros, en cambio, se refugiaron en el misticismo y concentraron su atención en especulaciones sobre la relación del mundo con Dios y, en particular, del alma humana con Dios. Ese movimiento del misticismo especulativo, cuyo principal representante fue el dominico alemán Maestro Eckhart, estuvo, como veremos más adelante, lejos de ser simplemente una reacción contra las áridas pendencias de las escuelas o una escapada del escepticismo y el correspondiente refugio en el seguro puerto de la piedad; pero fue un rasgo característico del siglo XIV, enteramente distinto de la filosofía más académica de las

universidades.

Una importante característica de la vida universitaria del siglo XIV, particularmente en París, fue el desarrollo de la ciencia. Algo diremos de eso más adelante, aunque en una historia de la filosofía no puede esperarse más que un breve tratamiento de ese tema. El desarrollo de estudios matemáticos y científicos por figuras del siglo XIV tales como Nicolás Oresme, Alberto de Sajonia y Marsilio de Inghen, suele asociarse con el movimiento ockhamista, y, en consecuencia, se ve como un rasgo característico del siglo XIV en contraste con el XIII. Ese modo de ver contiene indudablemente verdad, no tanto porque Guillermo de Ockham mostrase algún interés particular por la ciencia empírica o porque los científicos del siglo XIV aceptasen todas las posiciones ockhamistas, cuanto porque la filosofía ockhamista, por su misma naturaleza, debía favorecer el desarrollo de la ciencia empírica. Guillermo de Ockham tenía una vigorosa creencia en la primacía de la intuición de la cosa singular: todo verdadero conocimiento se funda últimamente en conocimiento intuitivo de existentes individuales. Además, el único fundamento adecuado para afirmar una relación causal entre dos fenómenos es la observación de una secuencia regular. Esas dos tesis tienden por sí mismas a favorecer la observación empírica y la aproximación de primera mano a las cuestiones científicas. Y, de hecho, encontramos que las figuras dirigentes de la ciencia del siglo XIV estuvieron de algún modo asociadas, aunque a veces no muy estrechamente, con la *via moderna*.

Al mismo tiempo, no tenemos derecho a afirmar sin cualificaciones que una apreciación rudimentaria de la ciencia física fuese peculiar al siglo XIV, a diferencia del XIII, o que los estudios científicos asociados al movimiento ockhamista fuesen los directos progenitores de la ciencia del Renacimiento. Ya en el siglo XIII había habido interés por las traducciones latinas de obras científicas griegas y árabes, y se habían hecho observaciones y experimentos originales. Baste pensar en hombres como san Alberto Magno, Pierre de Maricourt y Roger Bacon. En el siglo siguiente, la crítica de las teorías físicas de Aristóteles, junto con una nueva reflexión original, e incluso experimentos, llevaron a la propuesta de nuevas explicaciones e hipótesis en física; y las investigaciones de los físicos asociados con el movimiento ockhamista pasaron en el siglo XV a la Italia septentrional. La ciencia de las universidades del norte de Italia influyó indudablemente en los grandes científicos del Renacimiento, como Galileo; pero sería un error pensar que la obra de Galileo no es sino una continuación de la ciencia «ockhamista», aunque también sería un error pensar que no estuviera influida por ésta. Para hablar de una sola cosa, Galileo pudo conseguir los resultados que consiguió solamente mediante una utilización de las matemáticas que fue desconocida en el siglo XIV. Esa utilización fue facilitada por la traducción, en la época del Renacimiento, de obras de matemáticos y físicos griegos; y Galileo fue así estimulado a aplicar las matemáticas a la solución de problemas de movimiento y mecánica de un modo para el que los científicos medievales no poseían el equipo intelectual necesario. La utilización de las matemáticas como medio

especial para descubrir la naturaleza de la realidad física condujo a una transformación en la ciencia física. El viejo camino de la observación ordinaria fue abandonado en favor de un método muy diferente. Aunque pueda parecer extraño, la ciencia física se hizo menos «empírica»: se liberó no solamente de las teorías físicas de Aristóteles, sino también de las ideas del sentido común y del método de observación pasiva que había tendido a prevalecer entre los físicos anteriores. Es verdad que es posible observar alguna continuidad entre la ciencia del siglo XIII y la del siglo XIV, y entre la ciencia del siglo XIV y la del Renacimiento; pero eso no altera el hecho de que en este último período hubo una revolución en la ciencia física.

3.Las filosofías del Renacimiento.

La mención del Renacimiento de los siglos XV y XVI suscita todavía probablemente en algunas mentes la idea de una transición y un despertar súbitos y abruptos, cuando se llegó a disponer de la erudición y la literatura del mundo antiguo, cuando comenzó la educación, cuando los hombres empezaron a pensar por sí mismos después de la esclavitud intelectual de la Edad Media, cuando la invención de la imprenta hizo por fin posible la extensa difusión de los libros, cuando el descubrimiento de nuevas tierras ensanchó los horizontes del hombre y abrió nuevas fuentes de riqueza, y cuando el descubrimiento de la pólvora trajo a la humanidad una bendición inestimable.

Semejante modo de ver es, desde luego, una considerable exageración. Por lo que respecta a la recuperación de la literatura antigua, por ejemplo, ésta comenzó siglos antes del Renacimiento; mientras que por lo que respecta al pensar por sí mismo, no se necesita un conocimiento muy profundo de la filosofía medieval para advertir que hubo mucho pensamiento original en la Edad Media. Por otra parte, no se debe subrayar el elemento de transición continua tanto que se dé a entender que el Renacimiento no constituye un período reconocible, o que sus logros fueron insignificantes. De lo que se trata es de ver la cuestión a la luz del conocimiento que hoy tenemos de la Edad Media y de corregir falsas impresiones del Renacimiento, no de sugerir que la palabra «Renacimiento» sea una mera palabra, que no denota realidad especial alguna. Más adelante diremos algo más de esa cuestión; por el momento deseo limitarme a unas cuantas observaciones de introducción a las filosofías del Renacimiento.

Cuando se mira a la filosofía medieval, se ve ciertamente variedad; pero es una

variedad dentro de una estructura común, o, al menos, una variedad que destaca sobre un fondo común y bien definido. Hubo indudablemente pensamiento original; pero no es menos cierto que la impresión obtenida es la de un esfuerzo común, de lo que podría llamarse un trabajo de equipo. Los filósofos del siglo XIII se criticaban mutuamente sus opiniones; pero aceptaban no solamente la misma fe religiosa sino también, en su mayoría, los mismos principios metafísicos. Obtenemos así la impresión de un desarrollo filosófico que fue realizado por hombres de mentes independientes, pero que no por ello dejó de ser un desarrollo común, al que los filósofos individuales hicieron sus diversas contribuciones. Incluso en el siglo XIV la *via moderna* se extendió como movimiento, de tal modo que en el transcurso del tiempo dio lugar a una «escuela» más o menos cerrada que ocupó su puesto junto al tomismo, el escotismo y el agustinismo.

Cuando se mira a la filosofía del Renacimiento, por el contrario, lo que salta a la vista es un surtido bastante aturdidor de filosofías. Se encuentran, por ejemplo, platónicos, aristotélicos de diversa especie, anti-aristotélicos, estoicos, escépticos, eclécticos y filósofos de la naturaleza. Es posible separar esas filosofías en varias corrientes generales de pensamiento, es verdad, aunque es bastante difícil saber a qué corriente debe asignarse un pensador particular; pero la impresión dominante es la de un individualismo pululante. Y esa impresión es, en muchos aspectos, correcta. La ruina gradual de la estructura de la sociedad medieval y el aflojamiento de los lazos entre los hombres que ayudaron a producir una perspectiva más o menos común; la transición a nuevas formas de sociedad, separadas a veces unas de otras por diferencias religiosas; los nuevos inventos y descubrimientos; todo eso fue acompañado por un marcado individualismo en la reflexión filosófica. El sentimiento de descubrimiento, de aventura, estaba en el aire; y tuvo su reflejo en la filosofía. Que digamos eso no significa que nos retractemos de lo que antes hemos dicho en cuanto a la inadecuación de ver el Renacimiento como sin raíces en el pasado. Tenía sus raíces en el pasado, y pasó por diferentes fases, según hemos de ver; pero eso no quiere decir que no entrase en el mundo un nuevo espíritu en la época del Renacimiento, aunque sería más exacto decir que un espíritu que ya se había manifestado en cierta medida en una fecha anterior, se manifestó en un estallido de vitalidad en la época del Renacimiento. Por ejemplo, la recuperación de la literatura clásica había comenzado en una fecha muy anterior, dentro de la Edad Media, como ya se ha observado; pero los historiadores, aunque subrayen con razón ese hecho, tienen también razón al indicar que, a propósito del Renacimiento, lo importante no es tanto que numerosos textos nuevos llegaran a estar a disposición del lector moderno cuanto que esos textos eran leídos a una luz nueva. De lo que se trataba era de apreciar los textos y el pensamiento contenido en ellos por sí mismos, y no sólo como posibles fuentes de edificación o desedificación cristiana. El núcleo principal de pensadores del Renacimiento, eruditos y hombres de ciencia, eran, desde luego, cristianos; y es conveniente recordar ese hecho; pero, no obstante, el revivir de lo

clásico, o quizá mejor la fase renacentista del revivir de lo clásico, ayudó a poner en primer término una concepción del hombre autónomo, o una idea del desarrollo de la personalidad humana que, aunque cristiana en general, era más «naturalista» y menos ascética que la concepción medieval. Y esa idea favoreció el incremento del individualismo. Incluso entre escritores que eran devotos cristianos es discernible la convicción de que entonces estaba empezando una nueva era para el hombre. Esa convicción no se debió simplemente a los estudios clásicos, desde luego; se debió al complejo de cambios históricos que tuvieron lugar en el Renacimiento.

Fue en la época del Renacimiento cuando fueron traducidas las obras de Platón y Plotino, por Marsilio Ficino; y en la primera fase de aquel período se hizo un intento de constituir una síntesis filosófica de inspiración platónica. Los filósofos platónicos fueron, en su mayor parte, cristianos; pero, de un modo muy natural, el platonismo se vio como una especie de antítesis del aristotelismo. Al mismo tiempo, otro grupo de humanistas, influidos por la literatura clásica latina, atacó la lógica aristotélica y las abstracciones escolásticas en nombre del buen gusto, del realismo y el sentimiento de lo concreto, de la retórica y la exposición literaria. Fue tomando forma una nueva idea de educación mediante la literatura clásica y no mediante la filosofía abstracta. Un escepticismo culto y humanista fue representado por Montaigne, mientras Justo Lipsio revivía el estoicismo y Pierre Gassendi el epicureismo. Los aristotélicos del Renacimiento, aparte de los escolásticos, se dividieron entre sí en averroístas y los que preferían la interpretación de Aristóteles dada por Alejandro de Afrodisia. Este último era favorable a una interpretación de la psicología aristotélica que conducía a la negación de la inmortalidad humana, incluso de la inmortalidad impersonal que admitían los averroístas. Pomponazzi, la principal figura de ese grupo, sacó la conclusión de que el hombre no tiene más que un fin terrenal. Al mismo tiempo profesaba ser un creyente cristiano, de modo que hubo de hacer una rígida distinción entre la verdad teológica y la filosófica.

Las filosofías que tomaron la forma de un renacer del pensamiento clásico tendieron a acostumbrar a las gentes a una idea del hombre que no tenía conexiones muy aparentes con el cristianismo, y que a veces era francamente naturalista, aunque los autores de esas imágenes naturalistas del hombre fueran por lo general cristianos. Un proceso análogo tuvo lugar en el campo de la filosofía de la naturaleza. Mientras ciertas formas de pensamiento oriental favorecían poco el estudio de la naturaleza, a causa de la idea de que el mundo de los fenómenos es una ilusión o mera «apariencia», la filosofía cristiana favoreció en cierto sentido la investigación de la naturaleza, o, al menos, no le opuso ninguna barrera teorética, porque veía el mundo material no solamente como real sino también como creación de Dios, y, consecuentemente, digno de estudio. Al mismo tiempo, el énfasis puesto por un cristiano teólogo, filósofo y santo como Buenaventura, en la orientación religiosa del hombre, llevó a una natural concentración en aquellos aspectos del mundo material que podían verse más fácilmente no sólo como manifestaciones de Dios, sino también

como medios para elevar la mente de lo material a lo espiritual. El santo no estaba particularmente interesado por el estudio del mundo en razón del mismo; le interesaba mucho más detectar en aquél el espejo de lo divino. No obstante, la filosofía cristiana, aparte de esa natural concentración del interés, no era radicalmente hostil al estudio del mundo; y en el caso de filósofos del siglo XIII como san Alberto Magno y Roger Bacon encontramos una combinación de la perspectiva espiritual con un interés por el estudio empírico de la naturaleza. En el siglo XIV vemos crecer ese interés por los estudios científicos, en conexión con el movimiento ockhamista, y favorecido por la grieta abierta en la síntesis de teología y filosofía propia del siglo XIII. Así se preparaba el camino para una filosofía de la naturaleza que, aunque no necesariamente anticristiana, hacía hincapié en la naturaleza como una totalidad inteligible gobernada por sus propias leyes inmanentes. Quizás estaría mejor decir que se fue preparando gradualmente el camino para el estudio científico de la naturaleza, el cual, con el tiempo, aunque no hasta un período posterior, se desprendería del nombre de «filosofía natural» o «filosofía experimental», y adquiriría conciencia de sí mismo como una disciplina separada, o un conjunto de disciplinas, con su método o métodos propios. Pero en la época del Renacimiento encontramos numerosas filosofías de la naturaleza aparte del desarrollo de la ciencia física como tal, en cuanto que se caracterizaban por marcados rasgos especulativos que a veces se manifestaban en ideas fantásticas y extravagantes. Esas filosofías variaban desde la filosofía cristiana y fuertemente platónica o neoplatónica de Nicolás de Cusa hasta la filosofía panteísta de un Giordano Bruno. Pero llevaban la marca de unas características comunes, por ejemplo, de una creencia en la naturaleza como un sistema en desarrollo que era infinito, o potencialmente infinito, y que era visto como el infinito creado, reflejo del infinito increado y divino, o como el mismo divino en cierto sentido. Ciertamente, Dios no era negado; pero se hacía hincapié, en diversos grados según los diferentes filósofos, en la naturaleza misma. Hubo una tendencia a ver la naturaleza como el macrocosmos y al hombre como el microcosmos. Esa era, en verdad, una antigua idea, que se remontaba a la época griega; pero representaba un cambio de énfasis respecto del que fue característico de la perspectiva medieval. En otras palabras, hubo una tendencia a considerar la naturaleza como un sistema autónomo, aun cuando no se negase su dependencia de Dios. Los aspectos extravagantes y fantásticos de algunas de esas filosofías pueden tender a veces a hacer perder la paciencia al lector; pero son de importancia en cuanto que señalan el desarrollo de una nueva dirección del interés, y por el hecho de que formaron una especie de fondo teorético sobre el que se destacaron los estudios puramente científicos de la naturaleza. Fue, en efecto, sobre el fondo de esas filosofías, que fueron los antepasados de filosofías como las de Spinoza y Leibniz, más bien que sobre el fondo del ockhamismo del siglo XIV, cómo se realizaron los grandes avances de la fase científica del Renacimiento. Con cierta frecuencia los filósofos anticiparon hipótesis especulativas que los físicos verificarían o

confirmarían. Incluso Newton, podemos recordar, se consideraba a sí mismo un filósofo.

Si volvemos nuestra atención a los científicos del Renacimiento, les encontramos interesados primordialmente por el conocimiento teorético, considerado en sí mismo. Pero, al mismo tiempo, fue característica de algunos pensadores renacentistas la acentuación de los frutos prácticos del conocimiento. Los nuevos descubrimientos científicos y geográficos sugirieron de modo natural un contraste entre un conocimiento de la naturaleza, conseguido por el estudio de sus leyes, y que hacía posible una utilización de la naturaleza en beneficio del hombre, por una parte, y la antigua disciplina abstracta, que parecía desprovista de utilidad práctica, por la otra. El estudio de las causas finales no conducía a ninguna parte; el estudio de las causas eficientes capacitaba al hombre para dirigir la naturaleza y extender su dominio sobre la misma. La expresión más conocida de ese modo de ver se encuentra en los escritos de Francis Bacon (muerto en 1626), el cual, aunque muchas veces incluido en la «filosofía moderna», puede razonablemente ser asignado al período del Renacimiento. (Distinciones de ese tipo son desde luego, en cierta medida, materia de elección personal). Sería un error atribuir esa actitud a las grandes figuras científicas, pero es una actitud que ha llegado a dominar gran parte de la mentalidad moderna. Es posible detectarla incluso en alguno de los pensadores políticos del Renacimiento. Por ejemplo, Maquiavelo (muerto en 1527), despreciando los problemas teoréticos de la soberanía y de la naturaleza del Estado en favor del «realismo», escribió *El príncipe* como un texto para príncipes que quisieran saber cómo conservar y aumentar su poder.

Finalmente, hay que considerar las grandes figuras científicas, como Kepler y Galileo, que pusieron los cimientos de la ciencia clásica de la era moderna, la ciencia newtoniana, según suele llamársela. Si la primera fase del Renacimiento fue la del humanismo italiano, la última fue la del crecimiento de la ciencia moderna. Ese desarrollo iba a ejercer una profunda influencia no solamente en la filosofía, sino también en la mentalidad moderna en general. Pero de esa influencia será más adecuado hablar en otros volúmenes.

4.Renovación de la Escolástica.

Martín Lutero fue fuertemente antiaristotélico y antiescolástico; pero Melanchton, su discípulo y asociado más eminente, fue un humanista que introdujo en el

protestantismo luterano un aristotelismo humanista puesto al servicio de la religión. Los reformadores estuvieron naturalmente mucho más interesados por la religión y la teología que por la filosofía; y de hombres como Lutero y Calvino difícilmente podría esperarse que tuviesen una gran simpatía por la actitud predominantemente estética de los humanistas, por más que el protestantismo subrayase la necesidad de la educación y hubiese de llegar a un acuerdo con el humanismo en el campo educacional.

Sin embargo, aunque el humanismo, un movimiento que simpatizaba poco con la escolástica, comenzase en la católica Italia, y aunque las mayores figuras del humanismo en la Europa del Norte, sobre todo Erasmo, pero también hombres como Tomás Moro, fuesen católicos, el Renacimiento posterior contempló un renacer del escolasticismo, un breve tratamiento del cual he incluido en este volumen. El centro de dicho renacer fue, significativamente, España, un país que no fue muy afectado ni por los trastornos y divisiones religiosas que tanto afligieron a Europa, ni por la filosofía renacentista. Se produjo a finales del siglo XV, con Tomás de Vio (muerto en 1534), conocido por Cayetano, De Sylvestris (muerto en 1520) y otros; y en el siglo XVI encontramos dos grupos principales, el grupo dominicano, representado por autores como Francisco de Vitoria (muerto en 1546), Domingo de Soto (muerto en 1560), Melchor Cano (muerto ne 1566) y Domingo Báñez (muerto en 1640), y el grupo jesuita, representado por ejemplo, por Toledo (muerto en 1596), Molina (muerto en 1600), Belarmino (muerto en 1621) y Suárez (muerto en 1617). El más importante de esos escolásticos tardíos es probablemente Suárez, cuya filosofía presentaré más por extenso que la de los demás.

Los temas tratados por los escolásticos del Renacimiento fueron en su mayor parte aquellos temas y problemas que ya habían sido propuestos por el precedente escolasticismo medieval; y si se consideran las extensas obras de Suárez se encuentran abundantes pruebas del amplísimo conocimiento que el autor tenía de las filosofías precedentes. El crecimiento del protestantismo condujo de modo natural a los teólogos escolásticos a discutir los problemas teológicos más afectados y que tenían repercusiones en el campo de la filosofía; pero las filosofías característicamente renacentistas afectaron poco a los escolásticos. Un pensador como Suárez se parece más a los teólogos-filósofos del siglo XIII que a los francotiradores intelectuales del Renacimiento. No obstante, como veremos más adelante, los movimientos contemporáneos influyeron en Suárez al menos por dos vías. En primer lugar, el viejo método filosófico de comentar un texto fue abandonado por Suárez en sus *Disputationes metaphysicae* en provecho de una discusión continua de estilo más moderno, aunque, debemos confesarlo, algo prolijo. La filosofía iba a tratarse no predominantemente en obras teológicas, sino en tratados separados. En segundo lugar, el fortalecimiento de los estados nacionales tuvo su reflejo en un nuevo desarrollo de la teoría política y de la filosofía del derecho, de un carácter mucho más completo que todo lo producido por el escolasticismo medieval.

En ese contexto resulta natural pensar en el estudio del derecho internacional por el dominico Francisco de Vitoria y en el tratado de Suárez sobre las leyes.

Parte I
El Siglo XIV

Capítulo II
Durando y Pedro Aureoli

Jacobo de Metz.

Uno se siente naturalmente inclinado a pensar que todos los teólogos y filósofos de la orden de predicadores de finales de la Edad Media siguieron las enseñanzas de santo Tomás de Aquino. En 1279 el Capítulo de París prohibió a los que no abrazaban el tomismo que lo condenasen y en 1286 el mismo Capítulo ordenó que los no tomistas fuesen separados de sus cátedras. En el siglo siguiente los Capítulos de Zaragoza (1309) y de Metz (1313) hicieron obligatoria la aceptación de las enseñanzas de santo Tomás (que no fue canonizado hasta 1323). Pero esas disposiciones no lograron conformar a todos los dominicos. Dejando aparte al Maestro Eckhart, cuya filosofía será discutida en el capítulo sobre el misticismo especulativo, debemos mencionar entre los disidentes a Jacobo de Metz, aunque sus dos comentarios sobre las *Sentencias* de Pedro Lombardo, que parecen haber sido compuestos el uno antes de 1295 y el otro en 1302, son anteriores a la imposición oficial del tomismo a los miembros de la orden.

Jacobo de Metz no fue un antitomista en el sentido de que se opusiera a las enseñanzas de santo Tomás en general; ni fue tampoco un revolucionario en filosofía; pero no vaciló en apartarse de la enseñanza de santo Tomás o ponerla en duda cuando lo juzgaba conveniente. Por ejemplo, no aceptó la opinión tomista de que la materia es el principio de individuación. Es la forma la que da unidad a la substancia y la constituye; y, en consecuencia, debemos reconocer la forma como principio de individuación, puesto que la individualidad presupone la substancialidad. Jacobo de Metz parece haber estado influido por pensadores como Enrique de Gante y Pedro de Auvergne. Así, desarrolló la idea de Enrique de los «modos de ser» (*modi essendi*). Hay tres modos de ser, el de substancia, el de accidente real (cantidad y cualidad) y el de relación. Los modos son distintos entre sí; pero no son cosas que junto con sus fundamentos constituyan seres compuestos. Así, la relación es un modo de ser que refiere una substancia o un accidente absoluto al término de la relación: no es en sí misma una cosa. La mayoría de las relaciones, como la similitud, por ejemplo, o la igualdad, son mentales; la relación causal es la única relación «real», independiente de nuestro pensamiento. Jacobo tuvo algo de ecléctico; y sus desviaciones de la

enseñanza de santo Tomás le atrajeron la crítica y la reprobación por la pluma de Hervé Nédellec,[2] un dominico que publicó un *Correctorium fratris Jacobi Metensis*.

2.Durando.

Durando (Durand de Saint-Pourçain) fue mucho más *enfant terrible* que Jacobo de Metz. Nacido entre 1270 y 1275, ingresó en la orden de predicadores e hizo sus estudios en París, donde se supone que siguió las lecciones de Jacobo de Metz. Al comienzo de la primera edición de su Comentario sobre las *Sentencias* estableció el principio de que al hablar y escribir de cosas que no tocan a la fe, se debe confiar en la razón más bien que en la autoridad de cualquier Doctor, por famoso o grave que sea. Armado con ese principio, Durando siguió adelante su camino, ante el disgusto de sus colegas dominicos. Publicó luego una segunda edición de su Comentario, en la que omitió las proposiciones ofensivas; pero nada se ganó con ello, ya que la primera edición siguió circulando. El capítulo de los dominicos de Metz condenó las peculiares opiniones de Durando en 1313, y, en 1314, una comisión presidida por Hervaeus Natalis censuró 91 proposiciones sacadas de la primera edición del Comentario a las *Sentencias*. Durando, que en aquel tiempo enseñaba en la corte pontificia de Aviñón, se defendió en sus *Excusationes*; pero Hervaeus Natalis prosiguió el ataque en sus *Reprobationes excusationum Durandi*, y se opuso a la enseñanza de Durando en Avignon. En 1316, el capítulo general de los dominicos de Montpellier, considerando que debía buscarse un «remedio» a aquel perturbador estado de cosas, elaboró una lista de 235 puntos en que Durando se había apartado de las enseñanzas de santo Tomás. En 1317 Durando fue nombrado obispo de Limoux, en 1318 fue trasladado a Puy, y finalmente a Meaux, en 1326. Fortalecido por su posición episcopal, publicó, algún tiempo después de 1317, una tercera edición de su Comentario a las *Sentencias*, en la que volvió, en parte, a las posiciones de las que antes se había retractado. No es imprudente suponer que nunca había dejado de mantener las teorías en cuestión. De hecho, aunque dotado de un espíritu independiente en relación con las enseñanzas de santo Tomás, Durando no fue un revolucionario. Estuvo influido por la doctrina de Enrique de Gante, por ejemplo, y en algunos puntos habla como un agustiniano. En 1326, siendo obispo de Meaux, formó parte de la comisión que censuró 51 proposiciones tomadas del Comentario de Guillermo de Ockham a las *Sentencias*. Durando murió en 1332.

Una de las opiniones de Durando que ofendieron a sus críticos se refería a las

relaciones. Para Durando, como para Jacobo de Metz, la relación es un *modus essendi*, un modo de ser. Enrique de Gante, como hemos visto, había distinguido tres modos de ser: el de substancia, el de accidente absoluto (cantidad y cualidad), que inhiere a una substancia, y el de relación. La relación fue considerada por Enrique como una especie de tendencia interna de un ser hacia otro ser. La relación, pues, por lo que respecta a su ser real, es reducible al ser de una substancia o al de un accidente real; y las categorías aristotélicas deben entenderse como comprendiendo la substancia, la cantidad, la cualidad, la relación y las seis subdivisiones de la relación. Esa doctrina de los tres modos básicos de ser fue adoptada por Jacobo de Metz y por Durando. Como los tres modos de ser son realmente distintos, se sigue que la relación es realmente distinta desde su fundamento. Por otra parte, como la relación es simplemente el fundamento o sujeto en su referencia a alguna otra cosa,[3] no puede ser propiamente una «cosa» o «criatura»; al menos, no puede entrar en composición con su fundamento.[4] Solamente hay una relación real cuando un ser relacionado a otro posee una exigencia objetiva, interna, para esa referencia. Eso significa que, por lo que respecta a las criaturas, sólo hay una relación real cuando hay una dependencia real; de donde se sigue que la relación causal es la única relación real en las criaturas.[5] La semejanza, la igualdad y todas las demás relaciones no causales son puramente conceptuales; no son relaciones reales.

Durando aplicó esa doctrina al conocimiento. El acto de conocer no es un accidente absoluto que inhiera en el alma, como pensaba santo Tomás; es un *modus essendi* que nada añade al entendimiento ni le hace más perfecto. «Hay que decir que la sensación y la intelección no implican la adición al sentido o al entendimiento de nada real que entre en composición con éstos».[6] Son actos inmanentes, realmente idénticos al sentido y al entendimiento. ¿Por qué afirma eso Durando? Porque él consideraba que mantener que el alma, cuando entra en relación de conocimiento con un objeto, recibe accidentes por vía de adición, es implicar que un objeto externo puede actuar sobre un principio espiritual, o un objeto no-viviente sobre un sujeto viviente, opinión a la que él llama «ridícula». El pensamiento de Durando en ese punto es de clara inspiración agustiniana. Por ejemplo, una de las razones por las que san Agustín sostenía que la sensación es un acto del alma sola era la de la imposibilidad de que una cosa material actuase sobre el alma. El objeto es una *conditio sine qua non*, pero no una causa del conocimiento. La causa es solamente el entendimiento.

A partir de esta teoría del conocimiento como relación, Durando concluyó que podía prescindirse de todo el aparato de *species* cognoscitivas, en el sentido de formas accidentales. Otra consecuencia es que no es necesario postular un entendimiento activo, supuesto ejecutor de la abstracción de aquellas *species*. Del mismo modo, Durando se desembarazó de «hábitos» en el entendimiento o en la voluntad, y siguió la tradición agustiniana de negar toda distinción real entre entendimiento y voluntad.

La principal razón de las dificultades en que se vio Durando por mi doctrina de las relaciones fue la aplicación de ésta a la doctrina de la Trinidad. En la primera edición de su Comentario a las *Sentencias*[7] afirmaba que hay una distinción real entre la esencia o naturaleza divina y las Personas o relaciones divinas, aunque en el segundo de los pasajes citados se expresa con alguna vacilación. Dicha opinión fue condenada por la comisión de 1314 como «enteramente herética». Durando trató de explicar sus aserciones, pero Hervé Nédellec (Hervaeus Natalis) dirigió la atención a las palabras realmente empleadas por el autor. En el *Quodlibet* de Avignon Durando admitió que no se puede hablar propiamente de distinción real entre la naturaleza divina y las relaciones internas divinas; éstas son *modi essendi vel habendi essentiam divinam*, y la distinción es solamente *secundum quid*. Ese cambio fue seguido por un nuevo ataque de Hervé Nédellec, y, en la edición final de su Comentario, Durando propuso otra opinión.[8] Hay, dice, tres teorías posibles. En primer lugar, esencia y relación, aunque no son dos cosas, difieren en cuanto que no son lo mismo «adecuada y conversiblemente». En segundo lugar, esencia y relación difieren como la cosa y el «modo de poseer la cosa». Ésta fue la opinión de Enrique de Gante, de Jacobo de Metz, y la primeramente expuesta por el propio Durando. En tercer lugar, esencia y relación difieren *formaliter ex natura rei,* aunque son idénticamente la misma cosa. Durando adopta esa tercera teoría, la de Duns Scoto, aunque añade que él no entiende lo que pueda significar *formaliter*, a menos que dicha teoría contenga las otras dos. La primera está incluida, por cuanto esencia y relación, aun siendo la misma cosa, no son la misma cosa «adecuada y conversiblemente». La segunda está también incluida, a saber, que esencia y relación difieren como *res et modus habendi rem*. En otras palabras, la opinión de Durando no experimentó un cambio muy notable.

Ha solido decirse que Durando fue un conceptualista puro en el problema de los universales, y que ayudó así a preparar el camino al ockhamismo. Pero ahora está claro que no negó que hubiese algún fundamento real en las cosas para el concepto universal. Él afirmó, ciertamente, que «es frívolo decir que hay universalidad en las cosas, pues en las cosas no puede haber universalidad, sino solamente singularidad»;[9] pero la unidad de naturaleza que es pensada por el entendimiento como común a una multiplicidad de objetos, existe realmente en las cosas, aunque no como un universal objetivo. La universalidad pertenece a los conceptos, pero la naturaleza que es concebida por el entendimiento como universal existe realmente en las cosas individuales.

Durando rechazó indudablemente un considerable número de teorías que habían sido mantenidas por santo Tomás. Ya hemos visto que negó las doctrinas de las *species* y de los hábitos o disposiciones, y la distinción real entre entendimiento y voluntad. Además, a propósito de la inmortalidad del alma, siguió a Duns Scoto, y dijo que no es demostrable, o, al menos, que es difícil demostrarla de una manera rigurosa. Pero, como ya hemos dicho, Durando no fue un revolucionario, aunque fuese un pensador independiente y crítico. Su psicología fue en buena medida de

carácter agustiniano, y su doctrina de las relaciones se fundó en la de Enrique de Gante. En cuanto a los universales, Durando no rechaza la posición mantenida por los aristotélicos medievales. En otras palabras, la pasada imagen de Durando como un predecesor muy próximo a Guillermo de Ockham ha tenido que ser abandonada, aunque es sin duda verdad que empleó el principio de economía de pensamiento conocido por la «navaja de Ockham».

3.Pedro Aureoli.

Pedro Aureoli (Pierre d'Auriole) ingresó en la orden de frailes menores y estudió en París. Después de haber ejercido magisterio en Bolonia (1312) y Toulouse (1314) regresó a París, donde recibió el doctorado en teología en 1318. En 1321 fue nombrado arzobispo de Aix-en-Provence, y murió poco después, en enero de 1322. Su primera obra filosófica fue el incompleto *Tractatus de principiis naturae*, que se ocupa de cuestiones de filosofía natural. Su obra principal, un Comentario sobre las *Sentencias* de Pedro Lombardo, fue publicado en dos ediciones sucesivas. También tenemos sus *Quodlibeta*.

Pedro Aureoli se apoya firmemente en la afirmación de que todo cuanto existe, por ese solo hecho, es una cosa individual. Al hablar de la disputa relativa al principio de individuación, afirma que en realidad no hay ninguna cuestión a discutir, «puesto que toda cosa, por el mero hecho de que existe, existe como una cosa individual (*singulariter est*)».[10] *Conversimque*, si algo es común o universal, o puede ser predicado de una pluralidad de objetos, ese mismo hecho muestra que es un concepto. «Así pues, buscar algo por lo cual un objeto extramental sea convertido en individual es buscar nada».[11] Porque eso equivale a preguntar de qué modo un universal extramental es individualizado, cuando en realidad no hay tal cosa como un universal extramental a individualizar. El problema metafísico de la individuación no es, pues, problema en absoluto. No hay universal alguno fuera de la mente. Pero eso no significa que Dios no pueda crear una pluralidad de individuos de una misma especie; y sabemos, de hecho, que así lo ha hecho Dios. Las cosas materiales tienen formas, y algunas de esas formas poseen una cualidad a la que llamamos «semejanza» (*similitudo*). Si se pregunta qué clase de cosa (*quale quid*) es Sócrates, la respuesta es que es un hombre: hay una cualidad de semejanza en Sócrates y Platón de tal clase que aunque nada hay en Sócrates que haya en Platón, no hay nada en Platón que no pueda tener una semejanza en Sócrates. «Yo y tú no somos lo mismo; pero yo puedo

ser como tú eres. Así el Filósofo dice que Callias, al engendrar a Sócrates, engendra un ser similar.[12] El fundamento extramental del concepto universal es esa cualidad de semejanza. Pedro Aureoli no niega, pues, que haya un fundamento objetivo del concepto universal; lo que niega es que haya una realidad común que exista extramentalmente. En cuanto a las formas inmateriales, pueden también ser semejantes. De ahí que no haya razón para que varios ángeles no puedan pertenecer a una misma especie.

El entendimiento, en cuanto activo, asimila a sí esa semejanza, y, en cuanto pasivo, se asimila a ella, concibiendo así la cosa, es decir, produciendo un «concepto objetivo» (*conceptus obiectivus*). Ese concepto es, desde luego, intramental, y, como tal, es distinto de la cosa; pero, por otra parte, es la cosa en tanto que conocida. Así Pedro Aureoli dice que cuando la asimilación intelectual tiene lugar «la cosa inmediatamente recibe *esse apparens*». Si la asimilación mental es clara, la cosa tendrá un claro *esse apparens* o existencia fenoménica; si la asimilación es oscura, el *esse apparens* será oscuro. Esa «apariencia» es sólo en el entendimiento.[13] «Del hecho de que una cosa produzca en el entendimiento una impresión imperfecta de sí misma, resulta el concepto genérico, por el cual la cosa es concebida imperfecta e indistintamente, mientras que del hecho de que la misma cosa produzca en el entendimiento una impresión perfecta de sí misma, resulta el concepto de diferencia (específica), por el cual la cosa es concebida en su existencia específica y distinta».[14] La diversidad «objetiva» de los conceptos es el resultado de la diversidad formal de las impresiones hechas por un solo y mismo objeto en una sola y misma mente. «Así pues, si preguntas en qué consiste la unidad específica de la humanidad, digo que consiste en humanidad, no en animalidad, pero en humanidad en cuanto concebida. Y de ese modo es lo mismo que el concepto objetivo de hombre. Pero esa unidad existe en potencia e incoativamente en la cosa extramental, por cuanto ésta puede causar en el entendimiento una impresión perfecta semejante a la impresión causada por otra cosa».[15]

Toda cosa extramentalmente existente es individual; y es más «noble» conocerla directamente en su individualidad única que conocerla por medio de un concepto universal. El entendimiento humano, sin embargo, no puede captar, directa y primariamente, la cosa en su individualidad incomunicable, aunque puede conocerla secundariamente, por medio de la imaginación: primaria e inmediatamente aprehende la forma de la cosa material por medio de un concepto universal.[16] Pero decir que el entendimiento conoce la cosa «por medio de un concepto universal» no significa que haya una *species intelligibilis*, en el sentido tomista, que actúe como un *medium quo* del conocimiento. «Ninguna forma real ha de ser postulada como existente subjetivamente en el entendimiento o en la imaginación… pero aquella forma que tenemos consciencia de contemplar cuando conocemos la rosa como tal o la flor como tal, no es algo real impreso subjetivamente en el entendimiento o en la imaginación; es la cosa misma en cuanto posee *esse intentionale*…».[17] Pedro

Aureoli se libra así de la *species intelligibilis* como *medium quo* del conocimiento, e insiste en que el entendimiento conoce la cosa misma directamente. Ésa es una razón por la que Etienne Gilson puede decir que Pedro Aureoli «no admite otra realidad que la del objeto cognoscible», y que su solución no consiste en eliminar la *species intelligibilis* en favor del concepto, sino en suprimir incluso el concepto.[18] Pero la cosa que es conocida, es decir, el objeto de conocimiento, es la cosa extramental en cuanto posee *esse intentionale* o *esse apparens*; y adquiere ese *esse intentionale* por la «concepción» (*conceptio*). La cosa en cuanto posee *esse intentionale* es, pues, el concepto (es decir, el «concepto objetivo», en cuanto distinto del «concepto subjetivo» o acto psicológico como tal); y de ahí se sigue que el concepto es el objeto de conocimiento. «Toda intelección exige la posición de una cosa *in esse intentionale*», y ésa es la forma *specularis*.[19] «La cosa puesta *in esse apparenti* se dice que es concebida por el acto del entendimiento, es el concepto intelectual; pero un concepto permanece dentro del que concibe; y debe su ser al que concibe. Así pues, la cosa en cuanto aparece depende efectivamente del acto del entendimiento, tanto en cuanto a la producción como en cuanto al contenido».[20] El doctor B. Geyer puede decir, pues, que «la *species*, la *forma specularis*, no es ya, pues, según Aureoli, el *medium quo* del conocimiento, como era santo Tomás, sino su objeto inmediato».[21] Pero, aunque Aureoli pueda hablar ocasionalmente como si quisiera mantener una forma de idealismo subjetivo, insiste, por ejemplo, en que «la salud en cuanto concebida por el entendimiento y la salud en cuanto presente extramentalmente son una y la misma cosa en la realidad (*realiter*), aunque difieren en su modo de ser, puesto que en la mente la salud tiene *esse apparens et intentionale*, mientras que extramentalmente, en el cuerpo, tiene *esse existens et reale*… Difieren en modo de ser (*in modo essendi*), aunque son una y la misma cosa».[22] «De ahí que esté claro que las cosas mismas son concebidas por la mente, y que aquello que intuimos no es otra *forma specularis*, sino la cosa misma en cuanto tiene *esse apparens*; y ése es el concepto mental o idea objetiva (*notitia objectiva*)».[23]

El conocimiento, para Pedro Aureoli, arraiga en la percepción de lo concreto, de las cosas realmente existentes. Pero una cosa en cuanto conocida es la cosa en cuanto tiene *esse apparens et intentionale*; es el concepto. Según el grado de claridad en el conocimiento de la cosa, resulta un concepto genérico o específico. Pero los géneros y las especies, considerados como universales, no tienen extramentalmente, y han de ser considerados como «fabricados» por la mente. Así pues, Pedro Aureoli puede ser llamado «conceptualista» puesto que rechaza toda existencia extramental de parte de los universales; pero no puede ser llamado propiamente «nominalista», sí se considera que el nominalismo supone una negación de la semejanza objetiva de las naturalezas. Eso no quiere decir, sin embargo, que él no hable, más o menos frecuentemente, de una manera ambigua e incluso inconsecuente. Puede decirse que su idea de la lógica favorecía al nominalismo, en cuanto que dice que el lógico trata de palabras (*voces*). «Así pues, el lógico las considera (las "segundas intenciones"),

no como *entia rationis*, porque corresponde al metafísico decidir acerca del ser real y el ser conceptual, sino en cuanto son reducidas al habla…».[24] Pero, aunque la doctrina de que la lógica se ocupa de palabras (*voces*) puede parecer, considerada en sí misma, favorable al nominalismo, Pedro Aureoli añade que el lógico se ocupa de las palabras en cuanto expresan conceptos. «La palabra, *ut expressiva conceptus*, es el objeto de la lógica».[25] En su lógica, dice Pedro Aureoli, Aristóteles entiende siempre considerar las palabras como expresivas de conceptos.[26] Además, el habla, que expresa conceptos, es sujeto de verdad o falsedad: es el signo de la verdad y de la falsedad (*voces enim significant verum vel falsum in ordine ad conceptum*).[27] La teoría de la *suppositio*, según se constituyó en la lógica terminista, puede estar implícita en la idea de lógica de Pedro Aureoli; pero éste no fue nominalista en metafísica. Es verdad que subrayó la semejanza cualitativa de las cosas más bien que la similaridad de naturaleza o esencia; pero no parece haber negado la similaridad esencial como fundamento del concepto específico: más bien la presupuso.

Hemos visto que para Pedro Aureoli el conocimiento conceptual es de la cosa extramental en su semejanza con otras cosas, más que de la cosa individual como tal. Pero él insiste en que es mejor conocer la cosa individual en su individualidad que conocerla por medio de un concepto universal. Si el entendimiento humano en su estado presente conoce las cosas *per modum abstractum et universale* y no en su individualidad como tal, eso es una imperfección. La cosa individual puede impresionar los sentidos de modo que haya un conocimiento sensible o intuición de la cosa individual como individual; pero la cosa material no puede impresionar de ese modo el entendimiento inmaterial; su forma es conocida abstractamente por el entendimiento, que no puede alcanzar directa e inmediatamente la cosa individual como individual. Pero eso no altera el hecho de que un conocimiento o intuición intelectual de la cosa individual como individual sería más perfecto que el conocimiento abstracto y universal. «Porque el conocimiento que alcanza a la cosa, precisamente como la cosa existe, es más perfecto que el conocimiento que alcanza a la cosa de una manera en la cual la cosa no existe. Pero está claro que una cosa universal no existe, excepto en cosas individuales y por cosas individuales, como dice el Filósofo contra Platón, en el séptimo libro de la *Metafísica*… Está perfectamente claro que la ciencia, que aprehende esencias (*quidditates*), no aprehende las cosas precisamente como éstas existen… pero el conocimiento de ese preciso individuo es conocimiento de la cosa tal como ésta existe. Así pues, es más noble conocer la cosa individual como tal (*rem individuatam et demonstratam*) que conocerla de una manera abstracta y universal».[28] De ahí se sigue que aunque el entendimiento humano no pueda tener aquel perfecto conocimiento de las cosas individuales que debe ser atribuido a Dios, ha de aproximarse lo más posible a ello manteniéndose en estrecho contacto con la experiencia. Debemos adherirnos «a la vía de la experiencia más que a cualquier razonamiento lógico, puesto que la ciencia resulta de la experiencia».[29] Pedro Aureoli subrayó también la experiencia interna de nuestros

actos psíquicos, y con frecuencia apela a la experiencia interna o introspección para apoyar sus observaciones sobre el conocimiento, la volición y la actividad psíquica en general. Manifiesta una fuerte tendencia «empirista» en su tratamiento de los universales, en su insistencia en mantenerse en estrecho contacto con la experiencia, y en su interés por la ciencia natural, del que son muestra los ejemplos que toma de Aristóteles y de sus comentadores islámicos; pero la investigación de Dreiling condujo a éste a la conclusión de que «la tendencia empirista de Aureoli tiene una dirección centrípeta más que centrífuga, y se vuelve hacia la vida psíquica más que hacia la naturaleza externa».[30]

La mención de la apelación de Pedro Aureoli a la introspección o experiencia interior nos lleva a discutir su idea del alma. En primer lugar, puede probarse que el alma es la forma del cuerpo, en el sentido de que el alma es una parte esencial del hombre que, juntamente con el cuerpo, constituye a éste. En realidad, «ningún filósofo negó nunca esa proposición».[31] Pero no puede probarse que el alma sea la forma del cuerpo en el sentido de que sea simplemente la formación y terminación de la materia (*formatio et terminatio materiae*), o que haga que el cuerpo sea un cuerpo. «Eso no ha sido aún demostrado, ni por Aristóteles, ni por el Comentador, ni por ningún otro peripatético».[32] En otras palabras, puede probarse, según Pedro Aureoli, que el alma es una parte esencial del hombre, y su parte principal (*pars principalior*); pero no puede probarse que sea simplemente aquello que hace a la materia ser un cuerpo humano, o que su relación al cuerpo sea análoga a la forma de un trozo de cobre. Si de un trozo de cobre se hace una estatua, su figura puede ser llamada una forma; pero no es más que la terminación (*terminatio*) o figura del cobre; no es una naturaleza distinta. El alma humana, en cambio, es una naturaleza distinta.

Ahora bien, Pedro Aureoli declaró que una forma substancial es simplemente la actualización de la materia (*pura actuatio materiae*) y que, junto con la materia, compone una naturaleza simple.[33] De ahí se sigue que, si el alma humana es una naturaleza distinta y no es simplemente la actualización de la materia, no es una forma del mismo modo y en el mismo sentido en que son formas otras formas. «Digo, pues, en respuesta a la cuestión, que puede demostrarse que el alma es la forma del cuerpo y una parte esencial de nosotros, aunque no es la actualización y perfección del cuerpo del modo en que lo son otras almas».[34] El alma espiritual del hombre y el alma o principio vital de una planta, por ejemplo, no son formas en sentido unívoco.

Por otra parte, el concilio de Vienne (1311-12) acababa de establecer que el alma intelectiva o racional del hombre es «verdaderamente *per se* y esencialmente la forma del cuerpo». Así pues, después de afirmar que el alma humana no es la forma del cuerpo en el mismo sentido en que son formas otras formas que informan la materia, Pedro Aureoli procede a decir que «el noveno decreto del sagrado concilio de Vienne» ha afirmado lo opuesto, a saber, que «el alma es la forma del cuerpo, lo mismo que otras formas o almas».[35] A la vista de esta embarazosa situación, Pedro Aureoli, sin dejar de adherirse a su posición de que no puede probarse que el alma

humana sea la forma del cuerpo del mismo modo en que son formas otras almas, declara que, aunque eso no pueda probarse, es sin embargo conocido por la fe. Aureoli hace una comparación con la doctrina de la Trinidad. «Esa doctrina no puede ser probada filosóficamente, pero ha sido revelada y la aceptamos por fe».[36] Admite que no puede demostrarse que el alma humana no sea la forma del cuerpo en el mismo sentido en que otras almas son la forma de sus respectivas materias; pero se niega a admitir que puede demostrarse que el alma es la forma del cuerpo en ese sentido. Evidentemente él pensaba que la razón le inclina a uno a pensar que el alma humana y las almas de los brutos o de las plantas son formas en un sentido equívoco; y observa que las enseñanzas de los santos y los doctores de la Iglesia no permitirían esperar la doctrina establecida por el concilio; pero no por ello deja de aceptar la doctrina del concilio, según él la entiende, y saca una extraña conclusión. «Aunque no puede demostrarse que el alma sea la forma del cuerpo del modo en que otras formas (son formas de sus respectivas materias), debe sin embargo mantenerse, según me parece, que, lo mismo que la figura de la cera es la forma y perfección de la cera, así el alma es simplemente la actualización y formación del cuerpo del mismo modo que las otras formas. Y lo mismo que no ha de buscarse causa alguna por la cual de la cera y su figura resulte una cosa, así tampoco ha de buscarse causa alguna por la cual del alma y el cuerpo resulte una cosa. Así, el alma es simplemente el acto y perfección de la materia, como la figura de la cera… Yo afirmo esa conclusión precisamente en razón de la decisión del concilio, la cual, según el sentido aparente de las palabras, parece significar eso».[37]

Los padres del concilio se habrían asombrado de oír esa interpretación de sus palabras; pero, al interpretar de ese modo y aceptar en ese sentido la decisión del concilio, Pedro Aureoli se encontraba naturalmente en considerables dificultades a propósito de la inmortalidad del alma humana. «La fe afirma que el alma es separada (es decir, sobrevive al cuerpo); pero es difícil ver cómo puede ser así si se supone que el alma es, como las demás formas, simplemente la actualización de la materia. Yo digo, sin embargo, que lo mismo que Dios puede separar los accidentes de su sujeto (es decir, de la substancia), aunque no son más que actualizaciones del sujeto, igualmente puede de modo milagroso separar el alma, aunque ésta sea simplemente la actualización de la materia».[38] Pero es necesario decir que en las formas o «perfecciones puras» hay grados. Si la forma es extensa, puede ser afectada (y, por lo tanto, corrompida) por un agente natural extenso; pero si la forma es inextensa, entonces no puede ser afectada (ni, por lo tanto, corrompida) por un agente natural extenso. Ahora bien, el alma humana, aunque sea *pura perfectio materiae,* no puede ser afectada (corrompida) por un agente natural extenso; solamente puede ser «corrompida» por Dios. Sin embargo, ésa no es una respuesta muy satisfactoria a la dificultad que Aureoli se creó con su interpretación del concilio de Vienne; y él declara que nuestras mentes no son capaces de entender cómo el alma es naturalmente incorruptible si es lo que el concilio afirmó que es.[39]

Es obvio que Pedro Aureoli no pensaba que la inmortalidad natural del alma humana pueda ser filosóficamente demostrada; y parece haber sido influido por la actitud adoptada por Duns Scoto en esa materia. Diversos argumentos han sido propuestos para probar que el alma humana es naturalmente inmortal; pero no son muy concluyentes.[40] Así, algunos han argumentado «basándose en la proporción del objeto a la potencia» o facultad. El entendimiento puede conocer un objeto incorruptible. Por lo tanto, el entendimiento es incorruptible. Por lo tanto, la substancia del alma es incorruptible. Pero podría replicarse que en ese caso el ojo sería incorruptible (ni parecer, porque ve los cuerpos celestes incorruptibles), o que nuestro entendimiento debería ser infinito e increado, puesto que puede conocer a Dios, que es infinito e increado. Del mismo modo, otros arguyen que hay un «deseo natural» de existir para siempre, y que un deseo natural no puede ser frustrado. Pedro Aureoli contesta, como Scoto, pero más sumariamente, que también los brutos desean continuar en la existencia. Así pues, la argumentación, si fuera válida, probaría demasiado. Otros, en fin, arguyen que la justicia requiere la recompensa de los buenos y el castigo de los malvados en la otra vida. «Ese argumento es moral y teológico, y, además, no es concluyente». Porque podría contestarse que el pecado es su propio castigo y la virtud su propia recompensa.

Pedro Aureoli procede a presentar algunos argumentos propios. Pero no confía mucho en su fuerza probatoria. «Ahora presento mis argumentos, pero no sé si son concluyentes».[41] En primer lugar, el hombre puede decidir libremente, y sus decisiones libres no son afectadas por los cuerpos celestes ni por agente material alguno. Así pues, el principio de esa operación de la decisión libre no es tampoco afectado por ningún agente material. En segundo lugar, experimentamos en nosotros mismos operaciones inmanentes y, por lo tanto, espirituales. Así pues, la substancia del alma es espiritual. Pero lo material no puede actuar sobre lo espiritual y destruirlo. Luego el alma no puede ser corrompida por agente material alguno.

Si el hombre es verdaderamente libre, se sigue, según Pedro Aureoli, que un juicio concerniente a un acto libre futuro no es verdadero ni falso. «La opinión del Filósofo es una conclusión que ha sido completamente demostrada, a saber, que no puede formarse ninguna proposición singular concerniente a un acontecimiento contingente futuro, a propósito de la cual proposición pueda concederse que es verdadera y que su opuesta es falsa, o a la inversa. Ninguna proposición de esa especie es verdadera o falsa».[42] Negar tal cosa es negar un hecho evidente, destruir el fundamento de la filosofía moral y contradecir la experiencia humana. Si es ahora verdadero que un determinado hombre realizará un determinado acto libre en un determinado momento del futuro, ese acto será realizado necesariamente y no será un acto libre, puesto que el hombre no podrá obrar libremente de otro modo. Si ha de ser un acto libre, entonces no puede ser ahora verdadero o falso que será realizado.

Puede parecer que en esa afirmación está implícita una negación de «ley» de que una proposición tiene que ser verdadera o falsa. Si hemos de decir de una proposición

que no es verdadera, ¿no estamos obligados a decir que es falsa? Pedro Aureoli responde que una proposición recibe su determinación (es decir, se hace verdadera o falsa) del ser de aquello a lo que se refiere. En el caso de una proposición contingente relativa a un futuro que aún no tiene ser, éste no podría determinar a la proposición como verdadera o falsa. Podemos decir, por ejemplo, de un hombre determinado, que el día de Navidad beberá vino o no beberá vino, pero no podemos afirmar por separado que beberá vino o que no beberá vino. Si lo hacemos, entonces nuestra afirmación no será ni verdadera ni falsa: no puede hacerse verdadera ni falsa hasta que el hombre en cuestión beba realmente vino el día de Navidad o no lo haga. Y Pedro Aureoli apela a Aristóteles (*De Interpretatione*, 9) en apoyo de esa opinión.

En cuanto al conocimiento divino de los actos libres futuros, Pedro Aureoli insiste en que el conocimiento de Dios no hace a una proposición concerniente a la futura realización o no-realización de tales actos verdadera o falsa. Por ejemplo, la presciencia divina de la negación del Maestro por Pedro no significa que la proposición «Pedro negará a su Maestro» sea verdadera o falsa. A propósito de la profecía de Cristo concerniente a la triple negación del Maestro por Pedro, Aureoli observa: «así pues, Cristo no habría hablado falsamente aun cuando Pedro no le hubiese negado tres veces».[43] ¿Por qué no? Porque la proposición «Tú me negarás tres veces no podía ser verdadera o falsa. Aureoli no niega que Dios conoce los actos libres futuros; pero insiste en que, aunque no podemos por menos de emplean la palabra «presciencia», no hay, propiamente hablando, pre-conocimiento alguno en Dios.[44] Por otra parte, rechaza la opinión de que Dios conoce lo: actos libres futuros como presentes. Según él, Dios conoce esos actos de una manera que hace abstracción del pasado, presente y futuro; pero no podemos expresar en lenguaje humano el modo de conocimiento divino. Si se suscita el problema de la relación de los actos libres futuros al conocimiento, o «pre-conocimiento» de Dios, «el problema no puede resolverse de otro modo que diciendo que el pre-conocimiento no hace de una proposición relativa a un acontecimiento contingente futuro una proposición verdadera»;[45] pero eso no nos dice qué es positivamente la presciencia o pre-conocimiento divino. «Debemos tener presente que la dificultad de ese problema resulta o de la pobreza del lenguaje humano, que no puede expresar enunciados que no hagan referencia al pasado, presente o futuro, o de la condición de nuestra mente, que no puede desembarazarse del tiempo (*qui semper est cum continuo et tempore*)».[46] Y, en otro lugar, «es muy difícil encontrar el modo adecuado de expresar el conocimiento que Dios tiene del futuro… Ninguna proposición en la que se haga referencia al futuro expresa adecuadamente la presciencia divina; en realidad, tal proposición, estrictamente hablando, es falsa… Pero podemos decir que (un acontecimiento contingente) fue eternamente conocido por Dios con un conocimiento que ni era distante de aquel acontecimiento ni le precedía», aunque nuestro entendimiento es incapaz de captar qué es en si mismo ese conocimiento.[47]

Debe notarse que Pedro Aureoli no se suma a la opinión de santo Tomás de

Aquino, para el que Dios, en virtud de su eternidad, conoce todas las cosas como presentes. Él admite que Dios conoce eternamente todos los acontecimientos; pero no está dispuesto a admitir que Dios los conozca como presentes; él objeta a cualquier introducción de palabras como «presente», «pasado» o «futuro» en enunciados que se refieran al conocimiento divino, si por esos enunciados se intenta expresar el modo actual del conocimiento divino. El hecho es, pues, que Pedro Aureoli afirma que Dios conoce los actos libres futuros y al mismo tiempo insiste en que ninguna proposición relativa a dichos actos futuros es verdadera o falsa. Cómo conoce Dios exactamente esos actos, no podemos decirlo. Seguramente huelga añadir que Pedro Aureoli rechaza con decisión toda teoría según la cual Dios conoce los actos libres futuros mediante la determinación o decisión de su divina voluntad. En su opinión, una teoría de esa clase es incompatible con la libertad humana. Thomas Bradwardine, cuya teoría era directamente opuesta a la de Pedro Aureoli, le atacó en este respecto.

La discusión por Pedro Aureoli de los enunciados concernientes al conocimiento divino que supone una referencia, explícita o implícita, al tiempo, ilustra el hecho de que los filósofos medievales no fueron tan enteramente ciegos al problema del lenguaje y de la significación como tal vez se piense. El lenguaje utilizado en la Biblia a propósito de Dios obligó a los pensadores cristianos, en una fecha muy temprana, a una consideración del significado de los términos utilizados; y como respuesta a este problema encontramos las teorías medievales de la predicación analógica. El punto preciso que acabo de mencionar en relación con Pedro Aureoli no debe tomarse como un índice de que ese pensador fuese consciente de un problema para el que los demás filósofos medievales hubiesen estado ciegos. Esté uno satisfecho o no de las discusiones y soluciones medievales al problema, no puede decirse justificadamente que los medievales no llegasen a sospechar la existencia del mismo.

4.Enrique de Harclay.

Enrique de Harclay, que había nacido hacia 1270, estudió y enseñó en la Universidad de Oxford, de la que llegó a ser canciller en 1312. Murió en Aviñón, en 1317. A veces se ha hablado de él como de un precursor del ockhamismo, es decir del «nominalismo»; pero, en realidad, el tipo de teoría de los universales que él defendió fue rechazada por Ockham, que la caracterizó como indebidamente realista. Es verdad que Enrique de Harclay se negó a admitir que haya una naturaleza común

existente, como común, en los miembros de una misma especie, y que afirmó que el concepto universal como tal es una producción de la mente; pero sus polémicas iban dirigidas contra el realismo escotista, y lo que él rechazaba era la doctrina escotista de la *natura communis*. La naturaleza de cualquier hombre determinado es su naturaleza individual, y ésta no es en modo alguno «común». No obstante, las cosas existentes pueden ser semejantes unas a otras, y esa semejanza es el fundamento objetivo del concepto universal. Podemos hablar de abstraer de las cosas algo «común», si lo que queremos decir es que podemos considerar las cosas según sus semejanzas. Pero la universalidad del concepto, su predicabilidad de muchos individuos, es una superposición de la mente: no hay nada objetivamente existente en una cosa que pueda ser predicado de otra cosa.

Por otra parte, es evidente que Enrique de Harclay pensó el concepto universal como un concepto confuso de lo individual. Un hombre individual, por ejemplo, puede ser concebido distintamente como Sócrates o Platón, o puede ser concebido «confusamente» no como este o aquel individual, sino meramente como «hombre». La semejanza que hace que tal cosa sea posible es, desde luego, objetiva; pero la génesis del concepto universal se debe a esa confusa impresión de lo individual, mientras que la universalidad del concepto, formalmente considerada, se debe a la obra de la mente.

5.La relación de esos pensadores con el ockhamismo.

Está bastante claro que los tres pensadores, alguna de cuyas ideas hemos considerado en este capítulo, no fueron revolucionarios en el sentido de que se opusieran a las corrientes filosóficas tradicionales en general. Por ejemplo, no manifestaron ninguna marcada preocupación por cuestiones puramente lógicas, ni mostraron aquella desconfianza de la metafísica que caracterizaría al ockhamismo. Sí fueron, en diversos grados, críticos de las doctrinas de santo Tomás. Pero Enrique de Harclay era un sacerdote secular, no un dominico; y, en todo caso, no dio muestras de particular hostilidad hacia el tomismo, aunque rechazase la doctrina de santo Tomás relativa al principio de individuación, afirmase la teoría de la pluralidad de principios formales en el hombre, y protestase contra la tentativa de hacer un católico del «herético» Aristóteles. Igualmente, Pedro Aureoli era franciscano, no dominico, y no tenía obligación alguna de aceptar las enseñanzas de santo Tomás. El único de los tres filósofos cuyo alejamiento del tomismo puede ser llamado «revolucionario» es, pues,

Durando; y, aun en este caso, sus opiniones solamente pueden ser llamadas «revolucionarias» dada su posición como dominico y la obligación que los miembros de dicha orden tenían de seguir las enseñanzas de santo Tomás, el Doctor dominico. En ese limitado sentido, Durando puede ser llamado revolucionario; independiente, lo fue sin duda alguna. Hervé Nédellec, el teólogo dominico que escribió contra Enrique de Gante y Jacobo de Metz, hizo una prolongada guerra a Durando, y Juan de Nápoles y Peter Marsh (Petrus de Palude), ambos dominicos, elaboraron una larga lista de puntos en que Durando había ofendido la doctrina de santo Tomás.[48] Bernardo de Lombardía, otro dominico, atacó también a Durando; pero su ataque no fue insistente como el de Hervé Nédellec; Bernardo admiraba a Durando y fue parcialmente influido por éste. Una dura polémica (las *Evidentiae Durandelli contra Durandum*) salió de la pluma de Durandello, que durante algún tiempo fue identificado con Durando de Aurillac, pero que, según J. Koch, puede haber sido otro dominico, Nicolás de San Víctor.[49] Pero, como hemos dicho, Durando no rechazó la tradición del siglo XIII como tal, ni se volvió contra ella; al contrario, sus intereses se consagraron a la metafísica y la psicología mucho más que a la lógica, y estuvo influido por filósofos especulativos como Enrique de Gante.

Pero, aunque apenas pueda llamarse a Durando o a Pedro Aureoli precursores del ockhamismo, si eso ha de entenderse en el sentido de que sus filosofías se caracterizaron por el desplazamiento del acento de la metafísica a la lógica y la actitud crítica ante la especulación metafísica como tal, sin embargo es probablemente verdad que en un sentido amplio ayudaron a preparar el camino al nominalismo, y que pueden ser llamados, como muchas veces han sido llamados, pensadores de transición. Es indudable que Durando, como ya hemos dicho, fue miembro de la comisión que censuró cierto número de proposiciones tomadas del Comentario de Guillermo de Ockham a las *Sentencias*; pero aunque este hecho manifiesta de manera evidente su desaprobación personal de la enseñanza de Ockham, no prueba que su propia filosofía no tuviese influencia alguna en favor de la expansión del ockhamismo. Tanto Durando como Pedro Aureoli y Enrique de Harclay insistieron en que solamente existe la cosa individual. Es verdad que santo Tomás de Aquino sostenía precisamente eso; pero Pedro Aureoli sacó de ahí la conclusión de que el problema de la multiplicidad de individuos dentro de una misma especie no era en absoluto problema. Enteramente aparte de la cuestión de si hay o no semejante problema, yo creo que la resuelta negación de que lo haya facilita que se den los pasos siguientes en el camino del nominalismo, aunque el propio Pedro Aureoli no los diese. Al fin y al cabo, Ockham veía su teoría de los universales simplemente como la consecuencia lógica de la verdad de que solamente los individuos existen. Del mismo modo, aunque puede decirse con verdad que la afirmación de Durando de que la universalidad pertenece exclusivamente al concepto, y las afirmaciones de Pedro Aureoli y Enrique de Harclay de que el concepto universal es fabricado por la mente y la universalidad sólo tiene *esse obiectivum* en el

concepto, no constituyen una negación del realismo moderado; sin embargo, la tendencia manifestada por Pedro Aureoli y Enrique de Harclay a explicar la génesis del concepto universal con referencia a una expresión confusa o menos clara de lo individual, facilita una ruptura con la teoría de los universales mantenida por santo Tomás. Además, ¿no puede verse en esos pensadores una tendencia a poner en funcionamiento el «principio de economía» conocido como «la navaja de Ockham»? Durando sacrificó la *species cognoscitiva* tomista (es decir, la *species* en su sentido psicológico) y Pedro Aureoli utilizó frecuentemente el principio de que *pluralitas non est ponenda sine necessitate* para desembarazarse de cuanto le parecían entidades superfluas. Y los ockhamistas participaron, en cierto sentido, en ese movimiento general en favor de la simplificación. Además, el ockhamismo llevó adelante el espíritu de criticismo que puede observarse en Jacobo de Metz, Durando y Pedro Aureoli. Así, yo creo que, aunque la investigación histórica ha puesto de manifiesto que pensadores como Durando, Pedro Aureoli y Enrique de Harclay no pueden ser llamados «nominalistas», hay aspectos en su pensamiento que nos autorizan a vincularles en algún grado al movimiento general de pensamiento que facilitó la difusión del ockhamismo. En realidad, si se acepta la apreciación que Guillermo de Ockham hacía de sí mismo como un verdadero aristotélico y si se ve el ockhamismo como el barrido final de todos los vestigios de realismo no-aristotélico, resulta razonable considerar que los filósofos que hemos estado considerando avanzaron en la dirección general antirealista que culminó en el ockhamismo. Pero es necesario añadir que ellos fueron todavía realistas más o menos moderados, y que, a ojos de los ockhamistas, no fueron suficientemente lejos por el camino anti-realista. Indudablemente, el propio Ockham no les vio como «ockhamistas» adelantados a su tiempo.

Capítulo III
Ockham. — I

1.Vida.

Guillermo de Ockham nació probablemente en Ockham, Surrey, aunque es posible que fuese simplemente Guillermo Ockham, y que este nombre nada tuviera que ver con dicha aldea. La fecha de su nacimiento es insegura. Aunque es corriente ponerla entre 1290 y 1300, es posible que tuviera lugar algo antes.[50] Guillermo ingresó en la orden franciscana e hizo sus estudios en Oxford, donde comenzó a cursar teología en 1310. Si eso es correcto, debió ejercer su actividad como lector de la Biblia de 1315 a 1317, y como lector de las *Sentencias* de 1317 a 1319. Durante los años siguientes, 1319 a 1324, se dedicó al estudio, la labor de autor y las disputas escolásticas. Ockham había completado así los estudios requeridos para el *magisterium* o doctorado; pero nunca ejerció realmente la enseñanza como *magister regens*, sin duda porque al comenzar el año 1324 fue citado para comparecer ante el papa, en Aviñón. Su título de *inceptor* («el que empieza») se debe al hecho de que no llegó a enseñar como doctor y profesor; no tiene nada que ver con su condición de fundador de una nueva escuela.[51]

En 1323, John Lutterell, antiguo canciller de Oxford, llegó a Aviñón, donde expuso a la atención de la Santa Sede una lista de 56 proposiciones tomadas de una versión del Comentario de Ockham a las *Sentencias*. Parece ser que el propio Ockham, que compareció en Aviñón en 1324, presentó otra versión del Comentario, en la que había hecho algunas enmiendas. En todo caso, la comisión designada para ocuparse del asunto no aceptó que se condenasen todas las proposiciones de las que se quejara Lutterell: en su propia lista de 51 proposiciones, se limitó más o menos a puntos teológicos, aceptando 33 proposiciones de Lutterell y añadiendo las otras por su cuenta. Algunas proposiciones fueron condenadas como heréticas, otras, menos importantes, como erróneas, pero no heréticas; pero el proceso no fue proseguido hasta una conclusión final, quizá porque mientras tanto Ockham había huido de Aviñón. También se ha conjeturado que la influencia de Durando, que era miembro de la comisión, pudo haberse ejercido en favor de Ockham, al menos en algunos puntos.

A principios de diciembre de 1327, Miguel de Cesena, el general de los

franciscanos, llegó a Aviñón, adonde el papa Juan XXII le había convocado, para dar cuenta de sus ataques a las constituciones pontificias relativas a la pobreza evangélica. A instancias del general, Guillermo de Ockham se interesó en la disputa sobre la pobreza, y, en mayo de 1328, Miguel de Cesena, que acababa de ser reelegido general de los franciscanos, huyó de Aviñón, llevando consigo a Bonagratia de Bérgamo, a Francisco de Ascoli y a Guillermo de Ockham. En junio, el papa excomulgó a los cuatro fugitivos, que se reunieron con el emperador Luis de Baviera en Pisa, y desde allí le acompañaron a Munich. Así comenzó la participación de Ockham en la lucha entre el emperador y el papa, una lucha en la que el emperador era también ayudado por Marsilio de Padua. Aunque algunas de las polémicas de Ockham contra Juan XXII y sus sucesores, Benedicto XII y Clemente VI, concernían a cuestiones teológicas, el punto principal de la disputa fue, desde luego, el de la debida relación del poder secular al eclesiástico, punto al que hemos de volver.

El 11 de octubre de 1347, Luis de Baviera, protector de Ockham, murió repentinamente, y Ockham dio pasos para reconciliarse con la Iglesia. No es necesario suponer que sus motivos fuesen meramente prudenciales. Se preparó una fórmula de sumisión, pero no se sabe si Ockham la firmó realmente y si la reconciliación tuvo efecto en algún momento. Ockham murió en Munich en 1349, al parecer de la peste negra.

2.Obras.

El Comentario al Libro Primero de las *Sentencias* fue escrito por el propio Ockham, y la primera edición de su *Ordinatio*[52] parece haber sido compuesta entre 1318 y 1323. Los Comentarios a los otros tres libros de las *Sentencias* son *reportationes*, aunque también pertenecen a un período temprano. Boehner piensa que fueron compuestas antes que la *Ordinatio*. La *Expositio in librum Porphyrii*, la *Expositio in librum Praedicamentorum*, la *Expositio in duos libros Elenchorum* y la *Expositio in duos libros Perihermeneias* parecen haber sido compuestas mientras Ockham trabajaba en su Comentario sobre las *Sentencias*, y, por lo tanto, haber sido anteriores a la *Ordinatio*, aunque no a la *Reportatio*. El texto de estas obras lógicas, menos el *In libros elenchorum*, se titula, en la edición de Bolonia de 1946, *Expositio aurea super artem veterem*. La *Expositio super octo libros physicorum* fue compuesta después del Comentario a las *Sentencias* y antes que la *Summa totius logicae*, compuesta a su vez, antes de 1329. En cuanto al *Compendium logicae*, su

autenticidad ha sido discutida.

Ockham compuso también *Summulae in libros physicorum* (o *Philosophia naturalis*) y *Quaestiones in libros physicorum*. En cuanto al *Tractatus de successivis*, es una compilación hecha por otra mano a partir de una obra auténtica de Ockham, a saber, la *Expositio super libros physicorum*. Boehner pone en claro que puede utilizarse como fuente para la doctrina de Ockham.

«Casi todas sus líneas fueron escritas por Ockham, y en este sentido el *Tractatus de successivis* es auténtico».[53] La autenticidad de las *Quaestiones diversae: De relatione*, *de puncto*, *de negatione*, es también dudosa.

Las obras teológicas de Ockham incluyen los *Quodlibeta VII*, el *Tractatus de Sacramento Altaris*, o *De Corpore Christi* (que parece contener dos tratados distintos), y el *Tractatus de praedestinatione et de praescientia Dei et de futuris contingentibus*. La autenticidad del *Centiloquium theologicum* o *summa de conclusionibus theologicis* no ha sido probada. Por otra parte, los argumentos aducidos para probar su inautenticidad no parecen ser concluyentes.[54] Al período de la estancia de Ockham en Munich pertenecen, entre otras obras, el *Opus nonaginta dierum*, el *Compendium errorum Ioannis papae XXII*, las *Octo quaestiones de potestate papae*, el *An princeps pro suo succursu, scilicet guerrae, possit recipere bona ecclesiarum, etiam invito papa*, la *Consultatio de causa matrimoniali* y el *Dialogus inter magistrum et discipulum de imperatorum et pontificum potestate*. La obra últimamente mencionada es la principal publicación política de Guillermo de Ockham. Consta de tres partes, compuestas en momentos diferentes. Pero debe utilizarse con cuidado, ya que se discuten en ella muchas opiniones de las que el propio Ockham no se hace responsable.

3.Unidad de pensamiento.

Ockham poseyó un extenso conocimiento de la obra de los grandes escolásticos que le habían precedido, y estaba considerablemente familiarizado con Aristóteles. Pero aunque es posible discernir en otros filósofos anticipaciones de ciertas tesis de Ockham, parece que la originalidad de éste es incontestable. Aunque la filosofía de Duns Scoto dio origen a algunos de los problemas de Ockham, y aunque algunas de las opiniones y tendencias de Scoto fueron desarrolladas por Ockham, éste atacó constantemente el sistema escotista, particularmente su realismo; de modo que el ockhamismo fue una fuerte reacción frente al escotismo más que un desarrollo del

mismo. Indudablemente Ockham fue influido por ciertas teorías de Durando (la de las relaciones, por ejemplo) y de Pedro Aureoli; pero por mucha que fuera esa influencia, no aminora la originalidad fundamental de Ockham. No hay ninguna razón adecuada para poner en duda su reputación como origen del movimiento terminista o nominalista. Ni tampoco hay, en mi opinión, razón suficiente para presentar a Ockham como un mero aristotélico (o, si se prefiere, como meramente un supuesto aristotélico). Ciertamente él trató de acabar con el realismo escotista con la ayuda de la lógica y la teoría del conocimiento aristotélica, y vio todo realismo como una perversión del verdadero aristotelismo; pero también se esforzó en rectificar las teorías de Aristóteles que excluían la libertad y la omnipotencia de Dios. Ockham no fue un pensador «original» en el sentido de inventar novedades por el gusto de la novedad, aunque su reputación de crítico destructivo pudiera llevar a suponer que lo fuera; pero fue un pensador original en el sentido de que pensaba sus problemas por sí mismo y desarrollaba sus soluciones de un modo cabal y sistemático.

Se ha planteado y discutido la cuestión[55] de si la carrera literaria de Ockham debe ser vista o no como escindida en dos partes más o menos inconexas, y, en caso afirmativo, si eso indica una dicotomía en su carácter e intereses. Porque puede parecer que hay poca conexión entre las actividades puramente lógicas y filosóficas de Ockham en Oxford y sus actividades políticas en Munich. Puede parecer que hay una radical discrepancia entre Ockham, el frío lógico y filósofo académico, y Ockham, el apasionado polemista político y eclesiástico. Pero tal suposición es innecesaria. Ockham fue un pensador independiente, audaz y vigoroso, que dio muestras de una marcada capacidad crítica; mantuvo ciertos principios y claras convicciones que estaba dispuesto a aplicar valerosa, sistemática y lógicamente; y la diferencia de tono entre sus obras filosóficas y sus obras polémicas se debe a las diferencias en el campo de aplicación de los principios más que a una no resuelta contradicción en el carácter del autor. Es indudable que su historia y circunstancias personales tuvieron repercusiones emocionales que se pusieron de manifiesto en sus escritos polémicos; pero los armónicos emocionales de esos escritos no pueden ocultar el hecho de que son obra del mismo pensador vigoroso, crítico y lógico, que compuso el Comentario a las *Sentencias*. Su carrera se divide en dos fases, y, en la segunda fase, se manifiesta un lado de Ockham que no había tenido ocasión de manifestarse del mismo modo durante la primera fase; pero me parece una exageración dar a entender que Ockham el lógico y Ockham el político eran personalidades casi diferentes. Se trata más bien de que la misma personalidad y la misma mente original se manifestó de modos diferentes según las diferentes circunstancias de la vida de Ockham y los diferentes problemas a los que éste tuvo que hacer frente. No era de esperar que el exiliado de Munich, con su carrera de Oxford truncada y el decreto de excomunión sobre su cabeza, tratase los problemas sobre la Iglesia y el Estado exactamente del mismo modo en que tratara en Oxford el problema de los universales; pero, por otra parte, tampoco era de esperar, que el

filósofo de Oxford, en el exilio, perdiera de vista la lógica y los principios y se convirtiese simplemente en un periodista polémico. Creo que si se conociesen suficientemente el carácter y el temperamento de Ockham, las discrepancias entre sus actividades en las dos fases parecerían perfectamente naturales. Lo malo es que realmente sabernos muy poco del hombre Ockham. Ese hecho nos impide hacer una afirmación categórica de que no fue una personalidad escindida o doble; pero parece más sensato tratar de explicar los diferentes aspectos de su actividad literaria sobre el supuesto de que no fue una personalidad escindida. Si tal cosa resulta factible, entonces podemos nosotros aplicar la «navaja de Ockham» a la hipótesis contraria.

Como veremos, hay diversos elementos o hilos en la trama del pensamiento de Ockham. Están el elemento «empirista», los elementos racionalista y lógico, y el elemento teológico. No me parece fácil sintetizar todos esos elementos; pero tal vez sea conveniente observar inmediatamente que una de las principales preocupaciones de Ockham como filósofo fue la de purgar a la teología y a la filosofía cristiana de todas las huellas de necesitarismo griego, particularmente de la teoría de las esencias, que, en su opinión, ponía en peligro las doctrinas cristianas de la omnipotencia y libertad divinas. Su actividad como lógico y sus ataques a todas las formas de realismo en la cuestión de los universales pueden considerarse, pues, en cierto sentido, cómo subordinados a sus preocupaciones de teólogo cristiano. Ockham era un franciscano y un teólogo: no puede interpretársele como si hubiera sido un empirista radical moderno.

Capítulo IV
Ockham. — II

1.Ockham y la metafísica de esencias.

Al final del capítulo anterior he mencionado la preocupación de Ockham como teólogo por las doctrinas cristianas de la omnipotencia y la libertad divinas. Él pensaba que dichas doctrinas no podían salvaguardarse sin eliminar la metafísica de las esencias, que había sido introducida en la filosofía y teología cristiana a partir de fuentes griegas. En la filosofía de san Agustín y en las filosofías de los más destacados pensadores del siglo XIII, la teoría de las ideas divinas había desempeñado un importante papel. Platón había postulado unas formas eternas o «ideas», que, con la mayor probabilidad, vio como distintas de Dios, y que servían de modelos o normas según las cuales Dios formó el mundo en su estructura inteligible; y posteriores filósofos griegos, de la tradición platónica, pusieron aquellas formas ejemplares en la mente divina. Los filósofos cristianos procedieron a utilizar y adaptar esta teoría en su explicación de la libre creación del mundo por Dios. La creación, considerada como un acto libre e inteligente de parte de Dios, postula la existencia en Dios, por así decirlo, de una norma o modelo intelectual de la creación. Esa teoría fue, desde luego, constantemente refinada; y santo Tomás se afanó en mostrar que las ideas en Dios no son realmente distintas de la esencia divina. No podemos por menos de utilizar un lenguaje que implica que son distintas. Pero, en realidad, son ontológicamente idénticas a la esencia divina, pues son simplemente la misma esencia divina en cuanto conocida por Dios como imitable externamente (es decir, por las criaturas) de modos diferentes. Esa doctrina fue la doctrina común en la Edad Media hasta el siglo XIII inclusive, y fue considerada necesaria para explicar la creación y distinguirla de una producción puramente espontánea. Platón había postulado, sin más, unas formas universales subsistentes; pero, aunque los pensadores cristianos, con su creencia en que la providencia divina se extendía a los individuos, admitieron ideas de los individuos en Dios, mantuvieron la noción originalmente platónica de las ideas universales. Dios crea al hombre, por ejemplo, según su idea universal de naturaleza humana. De ahí se sigue que la ley moral natural no es algo puramente arbitrario, caprichosamente determinado por la voluntad divina; dada la idea de naturaleza humana, se sigue la idea de la ley moral natural como su

consecuencia.

Correlativa a la teoría de las ideas universales en Dios es la aceptación de alguna forma de realismo en la explicación de nuestras propias ideas universales. En realidad, la primera nunca habría podido ser afirmada sin la segunda. Porque si una palabra de clase, como «hombre», estuviese desprovista de toda referencia objetiva, y si no hubiera eso que llamamos naturaleza humana, no habría razón alguna para atribuir a Dios una idea universal de «hombre», es decir, una idea de la naturaleza humana. En el anterior volumen de esta obra ha sido expuesto el curso de la controversia sobre los universales en la Edad Media hasta la época de santo Tomás de Aquino, y se ha mostrado cómo la primera forma medieval de ultrarrealismo fue finalmente refutada por Abelardo. Que solamente existen los individuos llegó a ser la creencia generalmente aceptada. Al mismo tiempo, los realistas moderados, como santo Tomás, creyeron indudablemente en la objetividad de especies y naturalezas reales. Por ejemplo, sí *X* e *Y* son dos hombres, no poseen la misma naturaleza individual; pero no por ello deja cada uno de ellos de poseer su propia naturaleza o esencia humana, y las dos naturalezas son similares, siendo cada una de ellas una imitación finita de la idea divina de naturaleza humana. Duns Scoto fue más lejos en la dirección realista al encontrar una distinción formal objetiva entre la naturaleza humana de *X* y la *X*-dad de *X*, y entre la naturaleza humana de *Y* y la *Y*-dad de Y. Sin embargo, aunque él hablase de una «naturaleza común», no quiso decir que la naturaleza real de *X* fuese individualmente la misma que la naturaleza real de *Y*.

Guillermo de Ockham atacó la primera parte de la metafísica de las esencias. Él quería, en verdad, conservar algo del lenguaje de la teoría de las ideas divinas, en gran parte, sin duda, por su respeto a san Agustín y a la tradición; pero vació de su anterior contenido a la teoría. Él pensó que la teoría implicaba una limitación de la omnipotencia y libertad divinas, como si Dios quedase gobernado, por así decirlo, y limitado en su acto creador por las esencias o ideas eternas. Además, como veremos más adelante, Ockham pensó que la conexión tradicional de la ley moral con la teoría de las ideas divinas constituía una afrenta a la libertad divina; la ley moral depende últimamente, según Ockham, de la voluntad y decisión divinas. En otras palabras, para Ockham hay, por una parte, Dios, libre y omnipotente, y, por la otra, criaturas, completamente contingentes y dependientes. Es verdad que todos los pensadores cristianos ortodoxos de la Edad Media afirmaron lo mismo; pero lo importante es que según Ockham la metafísica de las esencias fue una invención no-cristiana, que no tenía lugar alguno en la filosofía y teología cristianas. En cuanto a la segunda parte de la metafísica de esencias, Ockham atacó resueltamente todas las formas de «realismo», especialmente la de Scoto, y empleó la lógica terminista en su ataque; pero, como veremos, su doctrina de los universales no fue tan enteramente revolucionaria como a veces se ha supuesto.

Más adelante mencionaremos la respuesta de Ockham a la pregunta de en qué sentido es legítimo hablar de ideas en Dios; por el momento me propongo esbozar su

teoría lógica y su discusión del problema de los universales. Debe recordarse, sin embargo, que Ockham fue un lógico agudo y capaz, que amaba la simplicidad y la claridad. Lo que he venido diciendo a propósito de sus preocupaciones teológicas no debe entenderse en el sentido de que sus investigaciones lógicas fueran meramente «apologéticas»; mi intención no ha sido sugerir que la lógica de Ockham pueda ser rechazada como debida a motivaciones interesadas y extrínsecas. Se trata más bien de que, en vista de algunas maneras de presentar a Ockham, conviene tener presente el hecho de que él fue un teólogo y tuvo preocupaciones teológicas: el recuerdo de tal hecho permite formarse una idea de su actividad intelectual más unificada que lo que puede parecer cuando dicho hecho no se tiene en cuenta.

2.Pedro Hispano y la lógica terminista.

He dicho que Ockham «empleó la lógica terminista». Ésta no ha sido una afirmación tendenciosa, sino que trataba de indicar que Ockham no fue el inventor original de la lógica terminista. Y quiero hacer algunas observaciones acerca de su desarrollo antes de pasar a esbozar las teorías lógicas del propio Ockham.

En el siglo XIII aparecieron naturalmente diversos comentarios a la lógica aristotélica y manuales y tratados de lógica. Entre los autores ingleses podemos mencionar a William de Shyreswood (muerto en 1249), que compuso *Introductiones ad logicam*, y entre los autores franceses a Lamberto de Auxerre y Nicolás de París. Pero la obra de lógica más popular e influyente fue la titulada *Summulae logicales*, de Pedro Hispano, un lisboeta de origen que enseñó en París y fue más tarde papa, con el nombre de Juan XXI. Pedro Hispano murió en 1277. Al comienzo de su obra citada leemos que «la dialéctica es el arte de las artes y la ciencia de las ciencias» que abre el camino al conocimiento de los principios de todos los métodos.[56] Una enunciación similar de la importancia fundamental de la dialéctica fue hecha por Lamberto de Auxerre. Pedro Hispano dice a continuación que la dialéctica es ejecutada solamente por medio del lenguaje, y que el lenguaje supone el uso de palabras. Debe empezarse, pues, por considerar la palabra, primero como entidad física, y, segundo, como término significativo. Esa acentuación de la importancia del lenguaje fue característica de los lógicos y gramáticos de la facultad de artes.

Cuando Pedro Hispano subrayaba la importancia de la dialéctica, entendía por «dialéctica» el arte del razonamiento probable; y en vista del hecho de que algunos otros lógicos del siglo XIII compartieron esa tendencia a concentrar su atención en el

razonamiento probable, en contraste con la ciencia demostrativa por una parte y con el razonamiento sofístico por otra, resulta tentador ver en sus obras la fuente del énfasis concedido en el siglo XIV a la argumentación probable. Es indudable que debió haber alguna conexión; pero debe recordarse que un pensador como Pedro Hispano no abandona a la idea de qué las argumentaciones metafísicas pudieran proporcionar certeza. En otras palabras, Ockham fue indudablemente influido por el énfasis puesto por los lógicos precedentes en el razonamiento dialéctico o silogístico que conducía a conclusiones probables; pero eso no significa que se deba atribuir a sus predecesores su propia tendencia a ver los argumentos de la filosofía, en contraste con los de la lógica, como probables más que como demostrativos.

Un buen número de tratados de las *Summulae logicales* de Pedro Hispano tratan de la lógica aristotélica; pero otros tratan de la «lógica moderna» o lógica de términos. Así, en el tratado titulado *De suppositionibus*, distingue la *significatio* de la *suppositio* de los términos. La primera función de un término consiste en la relación del signo a la cosa significada. Así, en el idioma español el término «hombre» es un signo, mientras que en el idioma inglés el término «*man*» tiene la misma función-de-signo. Pero en el enunciado «el hombre corre», el término «hombre», que ya posee su significación (*significatio*), adquiere la función de representar (*supponere pro*) a un hombre determinado, mientras que en el enunciado «el hombre es mortal» representa a todos los hombres. Así pues, dice Pedro Hispano, se debe distinguir entre *significatio* y *suppositio*, ya que la segunda presupone a la primera.

Ahora bien, esa lógica de términos, con su doctrina de los signos y las suposiciones, influyó indudablemente en Guillermo de Ockham, que tomó de sus predecesores gran parte de lo que podemos llamar su equipo técnico. Pero de ahí no se sigue, por supuesto, que Ockham no desarrollase muy considerablemente la lógica terminista, ni tampoco que las opiniones filosóficas de Ockham y el empleo que él dio a la lógica terminista fueran tomados de un pensador como Pedro Hispano. Al contrario, Pedro Hispano fue en filosofía un conservador, y estuvo muy lejos de mostrar tendencia alguna a anticipar el «nominalismo» de Ockham. Encontrar los antecedentes de la lógica terminista en el siglo XIII no es lo mismo que tratar de poner en el siglo XIII toda la filosofía ockhamista; semejante tentativa sería fútil.

Pero la teoría de la suposición fue solamente una de las características de la lógica del siglo XIV. La he mencionado aquí de manera especial por el uso que hizo de ella Ockham en su discusión del problema de los universales. Pero en cualquier historia de la lógica medieval habría que destacar la teoría de las consecuencias o de las operaciones inferenciales entre proposiciones. En su *Summa Logicae*[57] Ockham trata de ese tema después de tratar sucesivamente de los términos, proposiciones y silogismos. Pero en el *De puritate artis logicae*[58] de Walter Burleigh la teoría de las consecuencias adquiere un gran relieve, y las observaciones del autor sobre la silogística constituyen sólo una especie de apéndice de aquélla. Igualmente, Alberto de Sajonia trata la silogística, en su *Perutilis Logica*, como una parte de la teoría

general de las consecuencias, aunque sigue a Ockham al comenzar su tratado con una consideración de los términos. La importancia de ese desarrollo de la teoría de las consecuencias en el siglo XIV es el testimonio que da de la tendencia creciente a atribuir a la lógica un carácter formal. Porque ese rasgo de la última lógica medieval revela una afinidad, que durante mucho tiempo no fue tenida en cuenta, ni fue siquiera sospechada, entre la lógica medieval y la lógica moderna. Las investigaciones en la historia de la lógica medieval no han alcanzado aún el punto en que resulte posible una exposición adecuada del tema. Pero en la obrita del Padre Boehner, *Mediaeval Logic*[59] se indican líneas para nuevas reflexiones e investigaciones. Para más información, remitimos al lector a esa obra.

3.La lógica de Ockham y la teoría de los universales.

Paso ahora a ocuparme de la lógica de Ockham, con especial atención a su ataque a todas las teorías realistas de los universales. Lo que se ha dicho en la sección precedente bastará para poner en claro que la adscripción a Guillermo de Ockham de diversas palabras y nociones lógicas no ha de entenderse necesariamente en el sentido de que él las inventase.

(I) Hay diversas clases de términos, tradicionalmente distinguidos entre sí. Por ejemplo, algunos términos se refieren directamente a una realidad y tienen un significado incluso cuando están solos. Esos términos («mantequilla», por ejemplo) son llamados términos categoremáticos. En cambio, otros términos, como «ningún» o «todos», solamente adquieren una referencia definida cuando están en relación a términos categoremáticos, como en las frases «ningún hombre» o «todos los animales». Esos otros términos son llamados términos sincategoremáticos. Hay también términos absolutos, en el sentido de que significan una cosa sin referencia a otra cosa alguna, mientras que otros términos, llamados «connotativos», significan un objeto solamente si se consideran en relación a alguna otra cosa, como «hijo» o «padre».

(II) Si consideramos la palabra «hombre» reconoceremos que es un signo convencional: significa algo, o tiene un significado, pero el que esa palabra particular tenga ese particular significado o ejerza esa particular función-de-signo, es convencional. Es fácil ver que es así si tenemos en cuenta que en otros idiomas «homme» o «man» se utilizan con el mismo significado. Pero si el gramático puede razonar acerca de las palabras en tanto que palabras, el verdadero material de nuestro

razonamiento no es el signo convencional, sino el natural. El signo natural es el concepto. Tanto si somos españoles y utilizamos el signo «hombre» como si somos ingleses y utilizamos el signo «man», el concepto, o significación lógica del término, es el mismo. Ockham distinguió, en consecuencia, tanto la palabra hablada (*terminus prolatus*) como la palabra escrita (*terminus scriptus*), del concepto (*terminus conceptus*, o *intentio animae*), es decir, del término considerado según su significado o significación lógica.

Ockham llamó «signo natural» al concepto o *terminus conceptus* porque pensaba que la aprehensión directa de una cosa cualquiera causa de modo natural en la mente humana un concepto de esa cosa. Tanto los brutos como los hombres profieren ciertos sonidos como reacción natural a un estímulo; y esos sonidos son signos naturales. Pero «brutos y hombres profieren sonidos de esa clase solamente para significar algunos sentimientos o algunos accidentes presentes en ellos», mientras que el entendimiento «puede elicitar cualidades para significar cualquier clase de cosa naturalmente».[60] La percepción de una vaca tiene por resultado la formación de la misma idea o «signo natural» (*terminus conceptus*) en la mente de un español y en la de un francés, aunque el primero expresará oralmente ese concepto o lo escribirá por medio de un signo convencional, como «vaca», mientras que el segundo lo expresará por medio de un signo convencional distinto, «vache». Ese tratamiento de los signos representó una mejora respecto del que había presentado Pedro Hispano, en el que no parece haber un reconocimiento suficientemente explícito de la identidad de significación lógica que puede asignarse a palabras correspondientes en lenguajes distintos.

Podemos apuntar aquí, anticipadamente, que cuando se llama a Ockham «nominalista» no quiere decirse, o no debería querer decirse, que asignase la universalidad a las palabras consideradas precisamente como *termini prolati* o *scripti*, es decir, a los términos considerados como signos convencionales; en lo que él pensaba era en el signo natural, en el *terminus conceptus*.

(III) Los términos son elementos de proposiciones, encontrándose con éstas en la relación del *incomplexum* al *complexum*; y es solamente en la proposición donde el término adquiere la función de «representar» (la *suppositio*). Por ejemplo, en la proposición «el hombre corre», el término «hombre» representa a un individuo determinado. Es éste un ejemplo de *suppositio personalis*. Pero en la proposición «el hombre es una especie» el término «hombre» representa a todos los hombres. Se trata ahora de la *suppositio simplex*. Finalmente, en la proposición «*Hombre* es un nombre», de lo que se habla es de la palabra misma. Tal es la *suppositio materialis*. Tomado en sí mismo, el término «hombre» puede ejercer cualquiera de esas funciones; pero solamente en una proposición adquiere actualmente un determinado tipo de las funciones en cuestión. La *suppositio* es, pues, «una propiedad que pertenece al término, pero solamente en una proposición».[61]

(IV) En la proposición «el hombre es mortal», el término «hombre», que es, como

hemos visto, un signo, representa a cosas, es decir, a hombres, que no son por su parte signos. Es, pues, un término de «primera intención» (*primae intentionis*). Pero en la proposición «las especies son subdivisiones de los géneros», el término «especie» no representa inmediatamente a cosas que no sean por su parte signos; representa un «nombre de clase», como «hombre», «perro», o «caballo», que es por su parte un signo. El término «especie» es, pues, un término de «segunda intención» (*secundae intentionis*). En otras palabras, los términos de segunda intención representan a términos de primera intención y se predican de éstos, como cuando decimos que «hombre» y «caballo» son «especies».

En un sentido amplio de «primera intención», los términos sincategoremáticos pueden ser llamados primeras intenciones. Tomados en sí mismos no significan cosas; pero cuando se unen a otros términos hacen que esos otros términos representan cosas de una manera determinada. Por ejemplo, el término «todos», tomado en sí mismo, no puede representar cosas determinadas; pero, cualificando al término «hombre» en la proposición «todos los hombres son mortales», hace que el término «hombre» represente a una determinada serie de cosas. Pero en el sentido estricto de «primera intención», un término de primera intención es un «término extremo» de una proposición, es decir, un término que representa a una cosa que no es un signo o a cosas que no son signos. En la proposición «el arsénico es venenoso», el término «arsénico» es un «término extremo» y un término qué representa en la proposición a algo que no es por su parte un signo. Un término de segunda intención, estrictamente entendido, será un término que naturalmente significa primeras intenciones, y que puede representar a éstas en una proposición. «Género», «especie» y «diferencia» son ejemplos de términos de segunda intención.[62]

(V) La respuesta de Ockham al problema de los universales ya ha sido indicada: los universales son términos (*termini concepti*) que significan cosas individuales y que las representan en las proposiciones. Solamente existen las cosas individuales; y por el mero hecho de que una cosa exista, es individual. No hay ni puede haber universales existentes. Afirmar la existencia extramental de los universales es cometer la insensatez de afirmar una contradicción, porque si el universal existe, ha de ser individual. Y que no hay realidad común alguna que exista al mismo tiempo en dos miembros de una especie puede mostrarse de varias maneras. Por ejemplo, si Dios ha de crear a un hombre a partir de la nada, eso no afecta a ningún otro hombre, por lo que respecta a su esencia. Igualmente, una cosa individual puede ser aniquilada sin la aniquilación o destrucción de otra cosa individual. «Un hombre puede ser aniquilado por Dios sin que ningún otro hombre sea aniquilado o destruido. Así pues, nada hay común a ambos, porque (si lo hubiera) sería aniquilado, y, en consecuencia, ningún otro hombre conservaría su naturaleza esencial».[63] En cuanto a la opinión de Duns Scoto de que hay una distinción formal entre la naturaleza común y la individualidad, es verdad que «Scoto superó a otros en sutilidad de juicio»,[64] pero si la supuesta distinción es una distinción objetiva y no puramente mental, tiene que ser

real. La opinión de Scoto está así sometida a las mismas dificultades con las que se encontraron las teorías realistas más antiguas.

Que el concepto universal sea una cualidad distinta del acto del entendimiento o que sea ese acto mismo es una cuestión que sólo tiene una importancia secundaria; el punto importante es que «ningún universal es algo existente fuera de la mente, de un modo u otro; sino que todo aquello que es predicable de muchas cosas está, por su misma naturaleza, en la mente, sea subjetiva u objetivamente; y ningún universal pertenece a la esencia o quiddidad de ninguna substancia».[65] Ockham no parece haber concedido mucho peso a la cuestión de si el concepto universal es un accidente distinto del entendimiento como tal o si es simplemente el entendimiento mismo en su actividad; estuvo más interesado en el análisis del significado de los términos y las proposiciones que en cuestiones psicológicas. Pero está bastante claro que no pensaba que el universal tenga existencia alguna en el alma excepto como un acto del entendimiento. La existencia del universal consiste en un acto del entendimiento, y solamente existe como tal. Debe su existencia simplemente al entendimiento: no hay realidad universal alguna que corresponda al concepto. No es, sin embargo, una ficción, en el sentido de que no represente a nada real; representa a las cosas reales individuales, aunque no represente a ninguna cosa universal. Es, para decirlo en pocas palabras, un modo de concebir o conocer cosas individuales.

(VI) Es posible que las palabras de Ockham impliquen a veces que el universal es una imagen confusa o indistinta de cosas individuales distintas; pero a él no le interesaba la identificación del concepto universal con la imagen o fantasma. Su tesis principal consistía siempre en que no hay necesidad alguna de postular otros factores que la mente y las cosas individuales para explicar el universal. El concepto universal aparece simplemente porque hay grados diversos de similaridad entre las cosas individuales. Sócrates y Platón son más semejantes entre sí que cualquiera de ellos y un asno; y ese hecho de experiencia tiene su reflejo en la formación del concepto específico de hombre. Pero hemos de tener cuidado con nuestra manera de hablar. No debemos decir que «Platón y Sócrates convienen *en* (comparten) algo, o algunas cosas, sino que convienen (son semejantes) *por* algunas cosas, es decir, por ellos mismos, y que Sócrates conviene con (*convenit cum*) Platón no en algo, sino por algo, a saber, él mismo».[66] En otras palabras, no hay una naturaleza común a Sócrates y Platón, en la que se reúnan, o que compartan, o en la que participen; sino que la naturaleza que es en Sócrates y la naturaleza que es en Platón, son semejantes. El fundamento de los conceptos genéricos puede explicarse de una manera similar.

(VII) Puede plantearse la cuestión de en qué difiere ese conceptualismo de la posición de santo Tomás de Aquino. Después de todo, cuando Ockham dice que la noción de que hay cosas universales que corresponden a los términos universales es absurda y destructora de toda la filosofía de Aristóteles y de toda ciencia,[67] santo Tomás podría mostrarse de acuerdo. Y fue ciertamente opinión de santo Tomás que, si bien las naturalezas de, por ejemplo, los hombres, son semejantes, no existe sin

embargo una naturaleza común considerada como una cosa en la que todos los individuos tengan participación. Pero debe recordarse que santo Tomás dio una explicación metafísica de la semejanza de las naturalezas; porque él mantenía que Dios crea cosas pertenecientes a una misma especie, es decir, cosas con naturalezas semejantes, según una idea de naturaleza humana en la mente divina. Ockham, en cambio, descartaba esta teoría de las ideas divinas. La consecuencia fue que, para él, las semejanzas que dan origen a los conceptos universales son simplemente semejanzas, por decirlo así, de hecho; no hay razón metafísica alguna para esas semejanzas, a no ser la decisión divina, que no es dependiente de ninguna idea divina. En otras palabras, aunque santo Tomás y Guillermo de Ockham estaban fundamentalmente de acuerdo al negar que hubiera clase alguna de *universale in re*, santo Tomás combinó esa negación del ultra-realismo con la doctrina agustiniana de los *universales ante rem*, mientras que Guillermo de Ockham no hizo otro tanto.[68]

Otra diferencia, aunque menos importante, es la relativa al modo de hablar acerca de los conceptos universales. Ockham, como hemos visto, afirmaba que el concepto universal es un acto del entendimiento. «Digo que la primera intención tanto como la segunda intención es verdaderamente un acto del entendimiento, porque todo lo que es salvado por la ficción puede ser salvado por el acto».[69] Ockham se refiere, al parecer, a la teoría de Pedro Aureoli, según la cual el concepto, que es el objeto que aparece a la mente, es una «ficción». Ockham prefiere decir que el concepto es simplemente el acto de la intelección. «La primera intención es un acto de la intelección que significa cosas que no son signos. La segunda intención es el acto que significa primeras intenciones».[70] Y, Ockham procede a decir que tanto las primeras como las segundas intenciones son verdaderamente entidades reales, y que son verdaderamente cualidades subjetivamente existentes en el alma. Está claro que, si son actos de intelección, son cosas reales; pero parece quizás algo extraño encontrar que Ockham las llame cualidades. No obstante, si sus diversas formulaciones han de interpretarse como mutuamente consecuentes, no puede suponerse que él entienda que los conceptos universales sean cualidades realmente distintas de los actos del entendimiento. «Todo lo que se explica por la posición de algo distinto del acto del entendimiento puede explicarse sin poner tal cosa distinta».[71] En otras palabras. Ockham se da por contento con hablar del acto de intelección, y aplica el principio de economía de pensamiento para desembarazarse del aparato de la abstracción de *species intelligibiles*. Pero aunque hay ciertamente una diferencia entre la teoría de santo Tomás de Aquino y la de Guillermo de Ockham en este aspecto, debe recordarse que el aquinatense insistió enérgicamente en que la *species intelligibilis* no es el objeto de conocimiento, en que es *id quo intelligitur*, y no *id quod intelligitur*.[72]

4. Ciencia real y ciencia racional.

Ahora estamos en mejor posición para considerar brevemente la teoría ockhamista de la ciencia. Según Ockham, la ciencia se divide en dos tipos principales, ciencia real y ciencia racional. La primera (*scientia realis*) se ocupa de las cosas reales, en un sentido que discutiremos en seguida, mientras que la segunda (*scientia rationalis*) se ocupa de términos que no representan inmediatamente cosas reales. Así, la lógica, que trata de términos de segunda intención, como «especie» y «género», es una ciencia racional. Es importante mantener la distinción entre esos dos tipos de ciencia: de no hacerlo así, se confundirán los conceptos o términos con cosas. Por ejemplo, si no se advierte que la intención de Aristóteles en las *Categorías* fue la de tratar de palabras y conceptos, y no de cosas, se le interpretará en un sentido enteramente extraño a su pensamiento. La lógica se interesa por términos de segunda intención, que no pueden existir *sine ratione*, es decir, sin la actividad de la mente; trata, pues, con «fabricaciones» mentales. He dicho antes que Ockham no gustaba mucho de hablar de los conceptos universales como ficciones o entidades ficticias; pero lo que yo tenía presente entonces era que Ockham objetaba a la implicación de que lo que conocemos por medio de un concepto universal sea una ficción y no una cosa real. No tenía el menor inconveniente en hablar de los términos de segunda intención, que entran en las proposiciones de la lógica, como «fabricaciones», porque esos términos no hacen directamente referencia a cosas reales. Pero la lógica, que es una ciencia personal, presupone la ciencia real; porque los términos de segunda intención presuponen términos de primera intención.

La ciencia real se ocupa de cosas, esto es, de cosas individuales. Pero Ockham dice también que «la ciencia real no es siempre de cosas como objetos inmediatamente conocidos».[73] Esto puede parecer una contradicción; pero Ockham procede a explicar que toda ciencia, tanto la real como la racional, está hecha solamente de proposiciones.[74] En otras palabras, cuando dice que la ciencia real se ocupa de cosas, lo que Ockham intenta no es negar la doctrina aristotélica de que la ciencia es de lo universal, sino afirmarse en la otra doctrina aristotélica de que son sólo las cosas individuales las que tienen existencia. La ciencia real se ocupa, pues, de proposiciones universales; y como ejemplos de éstas propone Ockham «el hombre es capaz de reír» y «todos los hombres pueden ser instruidos»; pero los términos universales representan cosas individuales, y no realidades universales que existan extramentalmente. Entonces, si Ockham dice que la ciencia real se ocupa de cosas individuales por medio de términos (*mediantibus terminis*), no quiere decir que la ciencia real esté desvinculada de los existentes actuales que son las cosas individuales. La ciencia se ocupa de la verdad o falsedad de las proposiciones; pero decir que una proposición de la ciencia real es verdadera es decir que se verifica en todas las cosas individuales de las que son signos naturales los términos de la

proposición. La diferencia entre la ciencia real y la ciencia racional consiste en esto, en que «las partes, es decir, los términos de las proposiciones conocidas por la ciencia real representan cosas, lo cual no es el caso para los términos de proposiciones conocidas por la ciencia racional, porque tales términos representan a otros términos».[75]

5.Verdades necesarias y demostración.

La insistencia de Ockham en que las cosas individuales son los únicos existentes no significa, pues, que rechace la ciencia considerada como conocimiento de proposiciones universales. Ni tampoco rechaza Ockham las ideas aristotélicas de los principios indemostrables y de la demostración. En cuanto a lo primero, un principio puede ser indemostrable en el sentido de que la mente no puede por menos de asentir a su enunciado una vez que capta el significado de los términos, o puede ser indemostrable en el sentido de que es conocido evidentemente por la sola experiencia. «Ciertos primeros principios no son conocidos por sí mismos (*per se nota*, o analíticos), sino que solamente son conocidos por la experiencia, como en el caso de la proposición “todo calor calienta”.»[76] En cuanto a la demostración, Ockham acepta la definición aristotélica de demostración como el silogismo que produce ciencia; pero procede a analizar los diversos significados de ciencia (*scire*). Con tal término puede significarse la intelección evidente de la verdad; y, en ese sentido, puede haber «ciencia» (o «saber», *scientia*, *scire*) incluso de hechos contingentes, como el de que ahora estoy sentado. O puede significarse la intelección evidente de verdades necesarias, a diferencia de las contingentes. O, en tercer lugar, puede significarse «la intelección de una verdad necesaria mediante la intelección evidente de otras dos verdades necesarias; y es en ese sentido en el que se entiende «ciencia» en la definición antes mencionada».[77]

Esa insistencia en las verdades necesarias no debe entenderse en el sentido de que para Ockham no pueda haber conocimiento científico de cosas contingentes. Él no creía, desde luego, que una proposición afirmativa y asertórica, relativa a cosas contingentes y referida al tiempo presente (en relación al que habla, se entiende) pueda ser una verdad necesaria, pero sostenía que proposiciones afirmativas y asertóricas que incluyen términos que representan cosas contingentes, pueden ser necesarias, si son, o pueden ser consideradas como equivalentes a proposiciones

negativas o hipotéticas concernientes a la posibilidad.[78] En otras palabras, Ockham veía las proposiciones necesarias que incluyen términos que representan cosas contingentes como equivalentes a proposiciones hipotéticas, en el sentido de que son verdaderas respecto de cada una de las cosas a las que representa el término-sujeto *durante el tiempo de la existencia de las mismas*. Así, la proposición «todo *X* es *Y*» (donde *X* representa determinadas cosas contingentes, e *Y* representa la posesión de una propiedad) es necesaria si se considera como equivalente a «si hay una *X*, es *Y*», o «si es verdadero decir de algo que es un *X*, es también verdadero decir que es *Y*».

Demostración, para Ockham, es demostración de los atributos de un sujeto, no de la existencia del sujeto. No podemos demostrar, por ejemplo, que existe una determinada clase de hierba; pero podemos demostrar la proposición de que tiene una determinada propiedad. Es verdad que podemos saber por experiencia qué tiene esa propiedad, pero si solamente conocemos el hecho porque lo hemos experimentado, no conocemos la «razón» del hecho. Por el contrario, si podemos mostrar a partir de la naturaleza de la hierba en cuestión (el conocimiento de la cual presupone, desde luego, la experiencia) que ésta posee necesariamente la propiedad de que se trata, tenemos conocimiento demostrativo. Ockham asignó considerable importancia a esa clase de conocimiento; él estaba muy lejos de despreciar el silogismo. «La forma silogística vale igualmente en todos los campos».[79] Eso no quiere decir, ni mucho menos, que Ockham pensase que todas las proposiciones puedan probarse silogísticamente; pero consideraba que, en todas las materias en las que puede obtenerse conocimiento científico, el razonamiento silogístico tiene valor. En otras palabras, él se adhirió a la idea aristotélica de ciencia demostrativa. En vista del hecho de que con bastante frecuencia se llama a Ockham «empirista», es oportuno no olvidar el lado «racionalista» de su filosofía. Cuando él decía que la ciencia se ocupa de proposiciones no quería decir que la ciencia esté desvinculada de la realidad ni que la demostración no pueda decirnos algo acerca de las cosas.

Capítulo V
Ockham. —III

1.El conocimiento intuitivo.

La ciencia, según Ockham, se ocupa de proposiciones universales, y la demostración silogística es el modo de razonamiento propio de la ciencia en sentido estricto: asentir en la ciencia es asentir a la verdad de una proposición. Pero eso no significa que para Ockham el conocimiento científico sea *a priori* en el sentido de ser un desarrollo de ideas o principios innatos. Al contrario, el conocimiento intuitivo es primario y fundamental. Si consideramos, por ejemplo, la proposición de que el todo es mayor que la parte, reconoceremos que la mente asiente a la verdad de esa proposición tan pronto como aprehende el significado de los términos; pero eso no significa que el principio sea innato. Sin la experiencia, la proposición no podría ser enunciada ni podríamos aprehender el significado de los términos. Del mismo modo, en los casos en que es posible demostrar que un atributo pertenece a un sujeto, es por la experiencia o conocimiento intuitivo por lo que conocemos que existe tal sujeto. La demostración de una propiedad del hombre, por ejemplo, presupone un conocimiento intuitivo de hombres. «Nada puede ser conocido naturalmente en sí mismo a menos que sea conocido intuitivamente».[80]

Ockham argumenta en ese contexto que no podemos tener un conocimiento natural de la esencia divina tal como es en sí misma, porque no tenemos intuición natural de Dios; pero para él se trata de un principio general. Todo conocimiento está basado en la experiencia.

¿Qué quiere decir conocimiento intuitivo? «Conocimiento intuitivo (*notitia intuitiva*) de una cosa es un conocimiento de tal clase que por medio del mismo se puede conocer si la cosa es o no es; y, si es, el entendimiento juzga inmediatamente que la cosa existe y concluye evidentemente que existe, a menos que, por acaso esté impedido, por razón de alguna imperfección en ese conocimiento».[81] Conocimiento intuitivo es, pues, la aprehensión inmediata de una cosa como existente, aprehensión que permite a la mente formar una proposición contingente relativa a la existencia de aquella cosa. Pero conocimiento intuitivo es también conocimiento de tal clase que «cuando algunas cosas son conocidas, una de las cuales inhiere en la otra o dista localmente de la otra o está de algún modo relacionada a la otra, la mente conoce en

seguida, en virtud de la simple aprehensión de aquellas cosas, si la cosa inhiere o no inhiere, si está distante o no, y así con otras verdades contingentes… Por ejemplo, si Sócrates es realmente blanco, aquella aprehensión de Sócrates y de la blancura por medio de la cual puede ser evidentemente conocido que Sócrates es blanco, es conocimiento intuitivo. Y, en general, toda simple aprehensión de un término o de términos, es decir, de una cosa o cosas, por medio de la cual algunas verdades contingentes, especialmente relativas al presente, pueden ser conocidas, es conocimiento intuitivo».[82] El conocimiento intuitivo es, pues, causado por la aprehensión inmediata de cosas existentes. El concepto de una cosa individual es la expresión natural en la mente de la aprehensión de esa cosa, siempre que no se interprete el concepto como un *medium quo* del conocimiento. «Digo que en ninguna aprehensión intuitiva, sea sensitiva o intelectiva, está la cosa puesta en un estado de ser que sea un medio entre la cosa y el acto de conocer. Es decir, yo digo que la cosa misma es conocida inmediatamente sin intermedio alguno entre la misma y el acto por el que es vista o aprehendida».[83] En otras palabras, la intuición es la aprehensión inmediata de una cosa o cosas que lleva naturalmente al juicio de que la cosa existe, o a otra proposición contingente acerca de ésta, tal como «la cosa es blanca». La garantía de tales juicios es simplemente la evidencia, el carácter evidente de la intuición, junto con el carácter natural del proceso que conduce al juicio. «Así pues, digo que el conocimiento intuitivo es propiamente conocimiento individual… porque es naturalmente causado por una cosa y no por otra, ni puede ser causado por otra cosa».[84]

Está claro que Ockham no habla simplemente de la sensación: habla de una intuición intelectual de una cosa individual, intuición que es causada por aquella cosa y no por ninguna otra. Además, para él la intuición no se limita a la intuición de las cosas sensibles o materiales. Expresamente afirma que conocemos nuestros propios actos intuitivamente, y que esa intuición conduce a proposiciones como «hay un entendimiento» y «hay una voluntad».[85] «Aristóteles dice que ninguna de las cosas que son externas son entendidas si antes no caen bajo los sentidos; y aquellas cosas son solamente sensibles, según él. Y esa autoridad es verdadera en lo que respecta a aquellas cosas; pero no en lo que respecta a los espíritus».[86] Como el conocimiento intuitivo precede al conocimiento abstractivo, según Ockham, podemos decir, valiéndonos de un lenguaje posterior, que, para él, la percepción sensible y la introspección son las dos fuentes de todo nuestro conocimiento natural concerniente a la realidad existente. En ese sentido puede llamársele «empirista»; pero en este punto, no es más «empirista» que cualquier otro filósofo medieval que no creyese en ideas innatas y en un conocimiento puramente *a priori* de la realidad existente.

2.El poder de Dios de causar un «conocimiento» intuitivo de un objeto no-existente.

Hemos visto que para Ockham el conocimiento intuitivo de una cosa es causado por aquella cosa y no por otra cosa alguna. En otras palabras, la intuición, como aprehensión inmediata del existente individual, lleva consigo su propia garantía. Pero, como es bien sabido, Ockham mantenía que Dios podría causar en nosotros la intuición de una cosa que no estuviese realmente presente. «El conocimiento intuitivo no puede ser causado de manera natural a menos que el objeto esté presente a la distancia debida, pero podría ser causado de un modo sobrenatural».[87] «Si dices que (la intuición) puede ser causada por Dios sólo, eso es verdad».[88] «Puede haber por el poder de Dios conocimiento intuitivo (*notitia intuitiva*) concerniente a un objeto no-existente».[89] De ahí que entre las proposiciones de Ockham que fueron censuradas encontramos una en el sentido de que «el conocimiento intuitivo, en sí mismo y necesariamente, no se refiere más a una cosa existente que a una no-existente, ni se refiere más a la existencia que a la no-existencia». Ese es indudablemente un resumen interpretativo de la posición de Ockham; y como parece contradecir su explicación de la naturaleza del conocimiento intuitivo en cuanto distinto del conocimiento abstractivo (en el sentido de conocimiento que abstrae de la existencia o no-existencia de las cosas representadas por los términos de la proposición), las siguientes observaciones pueden ayudar a poner en claro su posición.

(I) Cuando Ockham dice que Dios podría producir en nosotros la intuición de un objeto no-existente, se apoya en la verdad de la proposición de que Dios puede producir y conservar inmediatamente cualquiera de las cosas que normalmente produce por mediación de causas secundarias. Por ejemplo, la intuición de las estrellas es normal y naturalmente producida en nosotros por la presencia actual de las estrellas. Decir eso es decir que Dios produce en nosotros conocimiento intuitivo de las estrellas por medio de una causa secundaria, a saber, las estrellas mismas. Dios podría, pues, según el principio de Ockham, producir aquella intuición directamente, sin la causa secundaria. No podría hacerlo si ello implicase una contradicción; pero no la implica. «Todo efecto que Dios causa por la mediación de una causa secundaria puede producirlo inmediatamente por Sí mismo».[90]

(II) Pero Dios no podría producir en nosotros un conocimiento evidente de la proposición de que las estrellas están presentes cuando no están presentes; porque la inclusión de la palabra «evidente» implica que las estrellas están realmente presentes. «Dios no puede causar en nosotros un conocimiento tal que por él se vea evidentemente que una cosa está presente aunque esté ausente, porque eso implica una contradicción, ya que tal conocimiento evidente significa que en la realidad es lo mismo que se enuncia en la proposición a la que se da el asentimiento».[91]

(III) Según el pensamiento de Ockham parece ser, pues, que Dios podría causar

en nosotros el acto de intuir un objeto que no estuviese realmente presente, en el sentido de que Él podría causar en nosotros las condiciones fisiológicas y psicológicas que normalmente nos llevarían a asentir a la proposición de que la cosa está presente. Por ejemplo, Dios podría producir inmediatamente en los órganos de la visión todos aquellos efectos que naturalmente son producidos por la luz de las estrellas. O podemos expresarlo de esta manera: Dios no podría producir en mí la visión actual de una mancha blanca presente, cuando la mancha blanca no estuviese presente; porque esto supondría una contradicción. Pero podría producir en mí todas las condiciones psicofísicas que se dan en la visión de una mancha blanca, aun cuando la mancha blanca no estuviese realmente allí.

(IV) Para sus críticos, los términos elegidos por Ockham parecen confusos y desafortunados. Por una parte, después de decir que Dios no puede causar conocimiento evidente de que una cosa está presente cuando la misma no está presente, añade que «Dios puede causar un acto "creditivo" por el cual yo creo que un objeto ausente está presente», y explica que «aquella idea "creditiva" será abstractiva, no intuitiva».[92] Eso parece ser bastante fácilmente censurable si puede entenderse en el sentido de que Dios podría producir en nosotros, en ausencia de las estrellas, todas las condiciones psico-físicas que tendríamos naturalmente en presencia de las estrellas, y que nosotros tendríamos por ello un conocimiento de lo que son las estrellas (en la medida en que puede ser obtenido por la vista), pero que ese conocimiento no podría llamarse propiamente «intuición». Por otra parte, Ockham parece hablar de Dios como capaz de producir en nosotros «conocimiento intuitivo» de un objeto no existente, aunque ese conocimiento no sería «evidente». Además, no parece querer decir simplemente que Dios podría producir en nosotros conocimiento intuitivo de la naturaleza del objeto; porque él admite que «Dios puede producir un asentimiento que pertenece a la misma especie que el asentimiento evidente a la proposición contingente "esa blancura existe" cuando no existe».[93] Si puede decirse propiamente que Dios es capaz de producir en nosotros asentimiento a una proposición que afirma la existencia de un objeto no existente, y si ese asentimiento puede ser propiamente llamado no sólo «un acto creditivo», sino también «conocimiento intuitivo», entonces solamente puede suponerse que es propio hablar de Dios como capaz de producir en nosotros un conocimiento intuitivo que no es en realidad conocimiento intuitivo. Y eso parece implicar una contradicción. Cualificar «conocimiento intuitivo» con las palabras «no evidente» parece tanto como cancelar con el cualificativo lo cualificado.

Posiblemente esas dificultades pueden ser aclaradas satisfactoriamente, desde el punto de vista de Ockham, quiero decir. Por ejemplo, éste dice que «es una contradicción que una quimera sea vista intuitivamente»; pero «no es una contradicción que aquello que es visto sea realmente nada fuera del alma, mientras pueda ser un efecto o ser en algún momento una realidad actual».[94] Si Dios hubiese aniquilado las estrellas, todavía podría causar en nosotros el acto de ver lo que había

sido visto alguna vez, siempre que el acto sea considerado subjetivamente, e igualmente Dios nos podría dar una visión de lo que será en el futuro. Uno u otro acto serían una aprehensión inmediata, en el primer caso de lo que ha sido, y, en el segundo, de lo que será. Pero aun así, sería extraño que diéramos a entender que, si asintiéramos a la proposición «esas cosas existen *ahora*», el asentimiento pudiera ser producido por Dios, a menos que estemos dispuestos a decir que Dios puede engañarnos. Puede presumirse que ése era el punto desaprobado por los adversarios teológicos de Ockham, y no la mera aserción de que Dios pudiese actuar directamente sobre nuestros órganos sensitivos. Sin embargo, debe recordarse que Ockham distinguía la «evidencia», que es objetiva, de la certeza como estado psicológico. La posesión de esta última no es una garantía infalible de posesión de la primera.

(V) En cualquier caso, debe recordarse que Ockham no habla del curso natural de los acontecimientos. Él no dice que Dios obre de ese modo; dice simplemente que Dios podría obrar de ese modo en virtud de su omnipotencia. Que Dios es omnipotente no era, para Ockham, una verdad que pueda demostrarse filosóficamente, sino una verdad conocida únicamente por la fe. Así pues, si consideramos el tema desde el punto de vista estrictamente filosófico, la cuestión de si Dios produce en nosotros intuiciones de objetos no existentes, sencillamente, no se presenta. Por otra parte, lo que Ockham tiene que decir sobre el tema ilustra admirablemente su tendencia, como pensador con marcadas preocupaciones teológicas, a abrirse paso por entre el orden puramente natural y filosófico y subordinarlo a la libertad y omnipotencia divinas. Ilustra también uno de los principales principios de Ockham, el de que cuando dos cosas son distintas no hay entre ellas una conexión absolutamente necesaria. Nuestro acto de ver tas estrellas, considerado como un acto, es distinto de las estrellas mismas; puede, pues, ser separado de éstas, en el sentido de que la omnipotencia divina podría aniquilarlas y conservar aquel acto. La tendencia de Ockham fue siempre abrirse paso por entre conexiones supuestamente necesarias que podrían parecer limitar de algún modo la omnipotencia divina, con tal de que no pudiese mostrarse, de modo que a él le pareciera satisfactorio, que la negación de la proposición que afirmara tal conexión necesaria llevase consigo la negación del principio de contradicción.

3. Contingencia del orden del mundo.

La insistencia de Ockham en el conocimiento intuitivo como la base y fuente de todo nuestro conocimiento de existentes, representa, como hemos visto, el lado «empirista» de su filosofía. Puede decirse que ese aspecto de su pensamiento se refleja también en su insistencia en que el orden del mundo es consecuencia de la decisión divina. Duns Scoto había hecho una distinción entre la elección divina del fin y la elección, por el mismo Dios, de los medios, de modo que podría hablarse con algún sentido de que Dios quiso «primero» el fin y «luego» escogió los medios. Pero Ockham rechazó ese modo de hablar. «No parece correcto decir que Dios quiera el fin antes que lo que está (ordenado) al fin, porque no hay (en Dios) semejante prioridad de actos, ni hay (en Dios) instantes como los que (Scoto) postula».[95] Aparte de sus antropomorfismos, tal lenguaje parece menoscabar la completa contingencia del orden del mundo. Tanto la elección del fin como la de los medios es completamente contingente. Esto no significa, desde luego, que hayamos de representarnos a Dios como una especie de superhombre caprichoso, expuesto a alterar el orden cósmico de un día para otro o de un momento a otro. Dado el supuesto de que Dios ha escogido un orden para el mundo, ese orden se mantiene estable. Pero la elección de tal orden no es en modo alguno necesaria: es el efecto de la decisión divina y nada más.

Indudablemente esa posición está íntimamente relacionada con la preocupación de Ockham por la omnipotencia y libertad divinas; puede parecer que esté fuera de lugar hablar de dicha omnipotencia como si reflejase de algún modo el aspecto «empirista» de la filosofía de Ockham, ya que se trata de una posición de teólogo. Pero lo que quiero decir es lo siguiente. Si el orden del mundo es enteramente contingente y no es, sino el efecto de la libre decisión divina, es evidentemente imposible deducirlo *a priori*. Si queremos saber cuál es, tenemos que examinarlo en la realidad de hecho. La posición de Ockham puede haber sido ante todo teológica; pero su consecuencia natural tenía que ser la concentración del interés sobre los hechos reales y la renuncia a toda idea de que pudiéramos reconstruir el orden del mundo mediante razonamientos puramente *a priori*. Si una idea de ese tipo aparece en el racionalismo continental pre-kantiano del período clásico de la filosofía «moderna», su origen no puede buscarse en el ockhamismo del siglo XIV; con lo que ha de relacionarse es, sin duda, con la influencia de la matemática y de la física matemática.

4.Las relaciones.

Ockham tendía, pues, a escindir el mundo, por así decirlo, en «absolutos». Es decir, su tendencia era escindir el mundo en entidades distintas, cada una de las cuales dependería de Dios, pero sin que hubiese entre ellas conexión necesaria alguna. El orden del mundo no es lógicamente anterior a la decisión divina, sino que es lógicamente posterior a la elección divina de las entidades individuales contingentes. Y la misma tendencia se refleja en el modo ockhamista de tratar las relaciones. Una vez dado por bueno que solamente existen entidades individuales distintas, y que la única clase de distinción que es independiente de la mente es la distinción real, en el sentido de distinción entre entidades separadas o separables, se sigue que si una relación es una entidad distinta, es decir, distinta de los términos de la relación, ha de ser realmente distinta de los términos en el sentido de estar separada o ser separable. «Si yo sostuviese que una relación fuera una cosa, yo diría con Juan (Duns Scoto) que es una cosa distinta de su fundamento, pero yo diferiría (de aquél) en decir que toda relación difiere realmente de su fundamento… porque yo no admito una distinción formal en las criaturas».[96] Pero sería absurdo sostener que una relación es realmente distinta de su fundamento. Si lo fuese, Dios podría producir la relación de paternidad y conferirla a alguien que nunca hubiese engendrado. El hecho es que un hombre es llamado «padre» cuando ha engendrado un hijo; y no hay necesidad alguna de postular la existencia de una tercera entidad, la relación de paternidad, como un eslabón entre padre e hijo. Del mismo modo, se dice que Smith es semejante a Brown porque, por ejemplo, Smith es un hombre y Brown es un hombre, o porque Smith es blanco y Brown es blanco; es innecesario postular una tercera entidad, la relación de semejanza, además de las substancias y cualidades «absolutas»; y si se postula una tercera entidad resultan conclusiones absurdas.[97] Las relaciones son nombres o términos que significan absolutos; y una relación como tal no tiene realidad fuera de la mente. Por ejemplo, no existe un «orden del universo» que sea actual o realmente distinto de las partes existentes del universo.[98] Ockham no dice que una relación sea idéntica a su fundamento. «Yo no digo que una relación es realmente lo mismo que su fundamento, sino que una relación no es el fundamento, sino sólo una «intención», o concepto en el alma, que significa diversas cosas absolutas».[99] El principio en el que se apoya Ockham es, desde luego, el principio de economía: el modo en que hablamos de las relaciones puede ser analizado o explicado satisfactoriamente sin postular relaciones como entidades reales. Tal era, según Ockham, la opinión de Aristóteles. Éste no admitía, por ejemplo, que todo motor sea necesariamente movido. Pero eso implica que las relaciones no non entidades distintas de las cosas absolutas; porque, si lo fuesen, el motor recibiría una relación, y, en consecuencia, sería movido.[100] Las relaciones son, pues, «intenciones» o términos que significan absolutos; aunque debe añadirse que Ockham restringe la aplicación de esa doctrina al mundo creado: en la Trinidad hay relaciones reales.

Tal teoría tenía naturalmente que afectar al modo de concebir Ockham la relación

entre las criaturas y Dios. Era doctrina común en la Edad Media entre los predecesores de Ockham que la criatura tiene una relación real con Dios, aunque la relación de Dios con la criatura es solamente una relación mental. Pero según el modo ockhamiano de concebir las relaciones, esa distinción resulta nula y vacía. Las relaciones pueden ser analizadas en dos «absolutos» existentes; y, en ese caso, decir que entre las criaturas y Dios hay diferentes especies de relación es simplemente decir, en la medida en que tal modo de hablar puede admitirse, que Dios y las criaturas son diferentes tipos de ser. Es perfectamente verdadero que Dios produjo y conserva a las criaturas y que éstas no podrían existir aparte de Dios; pero eso no significa que las criaturas sean afectadas por una misteriosa entidad llamada una relación esencial de dependencia. Concebimos las criaturas y hablamos de ellas como esencialmente relacionadas a Dios; pero lo que realmente existe es Dios por una parte y las criaturas por otra, y no hay necesidad alguna de postular una tercera entidad. Ockham distingue diversos sentidos en los cuales es posible entender las expresiones «relación real» y «relación mental»;[101] y no tiene inconveniente en decir que la relación de las criaturas a Dios es una relación «real» y no una relación «mental» si esas palabras se entienden en el sentido de que, por ejemplo, la producción y conservación de una piedra por Dios es real y no depende de la mente humana. Pero excluye toda idea de que haya en la piedra entidad adicional alguna, es decir, añadida a la piedra misma, y a la que pudiera llamarse una «relación real».

Merece mención especial uno de los modos en que Ockham trata de mostrar que la idea de distinciones reales distintas de sus fundamentos es absurda. Si yo muevo un dedo, la posición de éste cambia respecto de todas las partes del universo. Y, si hubiera relaciones reales distintas de su fundamento, «se seguiría que al movimiento de mi dedo todo el universo, es decir, el cielo y la tierra, se llenarían inmediatamente de accidentes».[102] Además, si, como dice Ockham, las partes del universo son infinitas en número, se seguiría que el universo sería poblado por un número infinito de nuevos accidentes cada vez que yo muevo un dedo. Ockham consideraba absurda tal conclusión.

Para Ockham, pues, el universo consta de «absolutos», las substancias y los accidentes absolutos, que pueden aproximarse localmente más o menos los unos a los otros, pero que no son afectados por entidades relativas a las que pueda llamarse «relaciones reales». De ahí parece seguirse que sería vano pensar que todo el universo pudiera verse, por decirlo así, como desde un espejo. Si uno quiere saber algo acerca del universo, tiene que estudiarlo empíricamente. Es muy posible que ese punto de vista se vea como propiciador de una aproximación «empirista» al conocimiento del mundo; pero no es en modo alguno necesario concluir que la ciencia moderna se desarrollase en realidad sobre ese fondo mental. No obstante, es razonable decir que la insistencia de Ockham en los «absolutos» y su concepto de las relaciones favoreció el crecimiento de la ciencia empírica del modo siguiente. Si se considera a la criatura como teniendo una relación real a Dios y no pudiendo ser

propiamente entendida sin que sea entendida dicha relación, es razonable concluir que el estudio del modo en que las criaturas reflejan a Dios es el más importante y valioso estudio del mundo, y que un estudio de las criaturas exclusivamente en y por sí mismas, sin referencia alguna a Dios, es un tipo de estudio más bien inferior, que solamente produce un conocimiento inferior del mundo. Pero si las criaturas son «absolutos», pueden perfectamente ser estudiadas sin referencia alguna a Dios. Desde luego, como hemos visto, cuando Ockham hablaba de las cosas creadas como «absolutos» no tenía la menor intención de poner en duda su total dependencia de Dios; su punto de vista era principalmente el de un teólogo; pero, a pesar de ello, si podemos conocer las naturalezas de las cosas creadas sin referencia a Dios, se sigue que la ciencia empírica es una disciplina autónoma. El mundo puede ser estudiado en sí mismo independientemente de Dios, sobre todo si, como Ockham afirmaba, no puede probarse estrictamente que Dios, en el pleno sentido de la palabra Dios, existe. En ese sentido es legítimo hablar del ockhamismo como un factor y estadio en el nacimiento del espíritu «laico», como lo hace M. de Lagarde. Al mismo tiempo debe recordarse que el propio Ockham estuvo muy lejos de ser un secularista o «racionalista» moderno.

5.La causalidad.

Si atendemos a la explicación ockhamista de la causalidad, encontramos al filósofo exponiendo las cuatro causas de Aristóteles. En cuanto a la causa ejemplar, que, dice Ockham, fue añadida por Séneca como quinto tipo de causa, «digo que, estrictamente hablando, nada es una causa a menos que lo sea de uno de los cuatro modos establecidos por Aristóteles. Así, la idea o ejemplar no es estrictamente una causa; aunque, si se extiende el nombre «causa» a todo aquello cuyo conocimiento es presupuesto por la producción de algo, la idea o ejemplar es una causa en ese sentido; y Séneca habla en ese sentido extenso».[103] Ockham acepta, pues, la división tradicional aristotélica de las causas en causa formal, material, final y eficiente; y afirma que «a cada tipo de causa corresponde su propio tipo de causación».[104]

Además, Ockham no negaba que sea posible concluir a partir de las características de una cosa determinada que ésta tiene o tuvo una causa; y él mismo empleó argumentaciones causales. Pero negaba que el simple conocimiento (*notitia incomplexa*) de una cosa pueda proporcionarnos el simple conocimiento de otra. Podemos establecer que una cosa determinada tiene una causa; pero de ahí no se

sigue que consigamos por ello un conocimiento simple y propio de la cosa que es su causa. La razón de eso se encuentra en que el conocimiento en cuestión procede de la intuición; y la intuición de una cosa no es la intuición de otra cosa. Ese principio tiene, desde luego, sus ramificaciones en la teología natural; pero lo que quiero subrayar en este momento es que Ockham no negaba que una argumentación causal pueda tener alguna validez. Es verdad que para él dos cosas son siempre realmente distintas cuando sus conceptos son distintos, y que cuando dos cosas son distintas Dios podría crear la una sin la otra; pero, dada la realidad empírica según es ésta, es posible discernir conexiones causales.

Pero, aunque Ockham enumera cuatro causas a la manera tradicional, y aunque no rechaza la validez de la argumentación causal, sus análisis de la causalidad eficiente tienen un marcado colorido «empirista». En primer lugar, Ockham insiste en que, aunque se puede conocer que una cosa dada tiene una causa, solamente por la experiencia podemos averiguar que esa cosa determinada es la causa de esa otra cosa determinada; no podemos probar por un razonamiento abstracto que *X* sea la causa de *Y*, si *X* es una cosa creada e *Y* es otra cosa creada. En segundo lugar, la prueba experiencial de una relación causal es el empleo de los métodos de presencia y ausencia o del método de exclusión. No tenemos derecho a afirmar que *X* es la causa de *Y* a menos que podamos mostrar que cuando *X* está presente se sigue *Y* y cuando *X* está ausente, cualesquiera otros factores estén presentes, no se sigue *Y*. Por ejemplo, «está probado que el fuego es la causa del calor, puesto que cuando hay fuego, y todas las demás cosas (es decir, todos los demás posibles factores causales) han sido excluidas, se sigue el calor en un objeto calentable que haya sido, aproximado (al fuego)… (Del mismo modo) se prueba que el objeto es la causa del conocimiento intuitivo, porque cuando todos los demás factores excepto el objeto han sido separados, se sigue el conocimiento intuitivo».[105]

Que sea por la experiencia como llegamos a conocer que una cosa es causa de otra, es indudablemente una posición de sentido común. Pero puede ser que *A*, *B* o *C* sea la causa de *D*, o que debemos aceptar una pluralidad de causas. Si encontramos que cuando *A* está presente se sigue siempre *D*, aun cuando estén ausentes *B* y *C*, y que cuando *B* y *C* están presentes, pero *A* está ausente, nunca se sigue *D*, debemos considerar que *A* es la causa de *D*. Pero si encontramos que cuando solamente *A* está presente nunca se sigue *D*, pero que cuando están presentes *A* y *B* siempre se sigue *D*, aun cuando *C* esté ausente, debemos concluir que *A* y *B* son factores causales en la producción de *D*. Al decir que esas posiciones son posiciones de sentido común, quiero decir que son posiciones que se recomiendan por si mismas de un modo natural al sentido común ordinario, y que nada revolucionario hay en ellas; no pretendo sugerir que la cuestión fuese enunciada de modo adecuado, desde el punto de vista científico, por Guillermo de Ockham. No es preciso reflexionar mucho para ver que hay casos en que la supuesta causa de un acontecimiento no puede ser «apartada» para ver lo que pasa en su ausencia. Por ejemplo, no podemos apartar la

luna y ver lo que pasa en el movimiento de las mareas en ausencia de la luna, para asegurarnos así de si la luna ejerce alguna influencia causal sobre las mareas. Pero no es ése el punto hacia el que deseo dirigir la atención. Porque sería absurdo esperar un tratamiento adecuado de la inducción científica por parte de un pensador que no se interesaba verdaderamente por el tema y que mostraba relativamente poco interés en cuestiones de pura ciencia física; especialmente en una época, en la que la ciencia no había alcanzado aquel grado de desarrollo que parece ser un requisito necesario para una reflexión realmente valiosa sobre el método científico. El punto hacia el que quiero dirigir la atención es más bien éste: que en su análisis de la causalidad eficiente Ockham manifiesta una tendencia a interpretar la relación causal como secuencia invariable o regular. En un lugar distingue dos sentidos de causa. En el segundo sentido de la palabra una proposición antecedente puede ser llamada «causa» en relación a su consecuente. Ese sentido no nos interesa, ya que Ockham dice explícitamente que el antecedente no es la causa del consecuente en ningún sentido adecuado del término. Es el primer sentido el que nos interesa. «En un sentido (causa) significa algo que tiene como efecto suyo otra cosa; y, en ese sentido, puede ser llamado causa aquello por cuya posición otra cosa es puesta, y por cuya no-posición otra cosa no es puesta».[106] En un pasaje como éste Ockham parece implicar que causalidad significa secuencia regular, y no parece hablar simplemente de una prueba empírica que podría ser aplicada para averiguar si una cosa es realmente la causa de otra cosa. Afirmar sin más ni más que Ockham redujo la causalidad a sucesión regular sería incorrecto; pero al parecer tendió a reducir la causalidad eficiente a sucesión regular. Y, después de todo, eso estaría mucho más en armonía con su punto de vista teológico del universo. Dios ha creado cosas distintas; y el orden que prevalece entre éstas es puramente contingente. Hay, de hecho, determinadas secuencias regulares; pero no puede decirse de ninguna conexión entre dos cosas distintas que sea necesaria, a menos que por «necesaria» se entienda simplemente que la conexión, que depende de la decisión de Dios, es siempre observable en la realidad. En ese sentido puede probablemente decirse que la perspectiva teológica de Ockham y su tendencia a dar una explicación empirista de la causalidad eficiente armonizan a la perfección. Sin embargo, como Dios ha creado las cosas de tal modo que resulta un orden determinado, podemos predecir que las relaciones causales que hemos experimentado en el pasado serán experimentadas en el futuro, aunque Dios, utilizando su absoluto poder, podría interferir. No hay duda de que semejante fondo teológico suele estar ausente del empirismo moderno.

6.Movimiento y tiempo.

Está claro que Ockham empleó su «navaja» en su discusión de la causalidad, lo mismo que en la de las relaciones en general. También la utilizó en su tratamiento del problema del movimiento. En realidad, el empleo por Ockham de la «navaja», o principio de economía, estuvo a menudo en conexión con el aspecto «empirista» de su filosofía, ya que la esgrimió en su esfuerzo por desembarazarse de entidades inobservables cuya existencia no estuviese exigida, en su opinión, por los datos de la experiencia (o enseñada por la revelación). Ockham tendió siempre hacia la simplificación de nuestra imagen del universo. Claro que decir esto no es decir que Ockham hiciese intento alguno de reducir las cosas o datos sensibles, o a construcciones lógicas a partir de los datos sensibles. Él habría visto indudablemente semejante reducción como una simplificación excesiva. Pero, una vez concedida la existencia de la substancia y de los accidentes absolutos, hizo un extenso uso del principio de economía.

Valiéndose de la tradicional división aristotélica de tipos de movimiento, Ockham afirma que ni la alteración cualitativa, ni el cambio cuantitativo, ni el movimiento local, son algo positivo en adición a las cosas permanentes.[107] En el caso de la alteración cualitativa un cuerpo adquiere una forma gradual o sucesivamente, parte tras parte, según lo expresa Ockham; y no hay necesidad alguna de postular nada más aparte de la cosa que adquiere la cualidad y la cualidad adquirida. Es verdad que está incluida la negación de la adquisición simultánea de la forma por todas las partes, pero tal negación no es una cosa; e imaginar que lo es equivale a dejarse engañar por la falsa suposición de que a cada nombre o término distinto corresponde una cosa distinta. En realidad, si no fuera por el uso de palabras abstractas como «movimiento», «simultaneidad», «sucesión», etc., los problemas relacionados con la naturaleza del movimiento no suscitarían tantas dificultades a algunos.[108] En el caso del cambio cuantitativo es obvio, dice Ockham, que no hay otra cosa que «cosas permanentes». En cuanto al movimiento local, nada necesita ser postulado excepto un cuerpo y su lugar, es decir, su situación local. Ser movido localmente «es tener primero un lugar, y luego, sin que ninguna otra cosa sea postulada, tener otro lugar, sin que intervenga un estado de reposo… y proceder así continuamente… Y, en consecuencia, toda la naturaleza del movimiento puede ser salvada (explicada) por eso, sin ninguna otra cosa que el hecho de que un cuerpo está sucesivamente en lugares distintos y no está en reposo en ninguno de ellos».[109] En todo su tratamiento del movimiento tanto en el *Tractatus de successivis*[110] como en el comentario a las *Sentencias*,[111] Ockham hace frecuentes apelaciones al principio de economía. Lo mismo hace al tratar del cambio repentino (*mutatio subita*), es decir, el cambio substancial, en el que nada se añade a las «cosas absolutas». Desde luego, si decimos que «una forma es adquirida por cambio», o que «el cambio pertenece a la categoría

de relación», nos sentiremos tentados a pensar que la palabra «cambio» representa a una entidad. Pero una proposición como, por ejemplo, «una forma es perdida y una forma es ganada mediante un cambio repentino» puede traducirse en una proposición tal como «la cosa que cambia pierde una forma y adquiere otra juntamente (en el mismo momento) y no parte tras parte».[112]

El principio de economía fue también invocado en el tratamiento ockhamista del espacio y el tiempo. Al exponer las definiciones aristotélicas[113] insiste en que el lugar no es una cosa distinta de la superficie o superficies del cuerpo o cuerpos respecto de los cuales se dice que una cosa determinada está en un lugar; e insiste en que el tiempo no es una cosa distinta del movimiento. «Digo que ni el tiempo ni ningún *successivum* denota una cosa, ni absoluta ni relativa, distinta de las cosas permanentes; y eso es lo que quiere decir el Filósofo».[114] En cualquiera de los posibles sentidos en que se entienda «tiempo», el tiempo no es una cosa a añadir al movimiento. «Primaria y principalmente "tiempo" significa lo mismo que "movimiento", aunque connota a la vez el alma y un acto del alma, por el cual ésta (el alma, o la mente) conoce el antes y el después de aquel movimiento. Y así, presuponiendo lo que ha sido dicho acerca del movimiento, y (presuponiendo) que los enunciados han sido entendidos… puede decirse que "tiempo" significa directamente movimiento, y directamente el alma o un acto del alma; y en razón de ello significa directamente el antes y el después en el movimiento».[115] Como Ockham dice explícitamente que el sentir de Aristóteles en todo ese capítulo acerca del tiempo es, en pocas palabras, éste, que "tiempo" no denota ninguna cosa distinta fuera del alma que no sea lo significado por "movimiento",[116] y como eso es lo que él mismo sostenía, se sigue que, en la medida en que el tiempo puede ser distinguido del movimiento, es mental, o, como diría el propio Ockham, un «término» o «nombre».

7. Conclusión.

Como conclusión a este capítulo podemos recapitular tres características del «empirismo» de Ockham. En primer lugar, Ockham basa en la experiencia todo conocimiento del mundo existente. No podemos, por ejemplo, descubrir que *A* es la causa de *B*, o que *D* es un efecto de *C*, por un razonamiento *a priori*. En segundo lugar, en su análisis de la realidad existente, o de los enunciados que hacemos acerca

de cosas, utiliza el principio de economía, o «navaja de Ockham». Si dos factores bastan para explicar el movimiento, por ejemplo, no debe añadirse un tercero. Finalmente, cuando algunos postulan entidades innecesarias e inobservables, suele ser porque han sido desorientados por el lenguaje. Hay en el *Tractatus de successivis*[117] un impresionante pasaje sobre este tema. «Nombres que son derivados de verbos, y también nombres que derivan de adverbios, conjunciones, preposiciones, y, en general, de términos sincategoremáticos… han sido introducidos solamente por razón de la brevedad en el hablar o como ornamentos del idioma; y muchos de ellos son equivalentes en significación a proposiciones, cuando no representan los términos de los que derivan… De esa clase son todos los nombres del siguiente tipo: negación, privación, condición, perseidad, contingencia, universalidad, acción, pasión…, cambio, movimiento, y, en general, todos los nombres verbales que derivan de verbos que pertenecen a las categorías de *agere* y *pati*, y muchos otros, de los que ahora no podemos tratar».

Capítulo VI
Ockham. —IV

1.El objeto de la metafísica.

Ockham acepta la fórmula aristotélica de que el ser es el objeto de la metafísica; pero insiste en que esa fórmula no debe entenderse en el sentido de que la metafísica, considerada en sentido amplio, posea una unidad estricta basada en el hecho de que tiene un objeto. Si Aristóteles y Averroes dicen que el ser es el objeto de la metafísica, el enunciado es falso si se interpreta en el sentido de que todas las partes de la metafísica tengan por objeto el ser. El enunciado es verdadero, por el contrario, si se entiende en el sentido de que «entre todos los objetos de las distintas partes de la metafísica, el ser es primero con una prioridad de predicación (*primum primitate praedicationis*). Y hay una similaridad entre la cuestión de cuál es el objeto de la metafísica o del libro de las Categorías y la cuestión de quién es el rey del mundo o quién es el rey de toda la cristiandad. Porque lo mismo que diferentes reinos tienen distintos reyes, y no hay ningún rey de todo [el mundo], aunque a veces aquellos reyes pueden estar en una determinada relación, como cuando uno de ellos es más poderoso o más rico que otro, así nada es el objeto de toda la metafísica, sino que las diferentes partes de ésta tienen diferentes objetos, aunque esos objetos puedan tener mutuas relaciones».[118] Si algunos dicen que el ser es el objeto de la metafísica, mientras que otros dicen que Dios es el objeto de la metafísica, es preciso hacer una distinción para justificar ambas afirmaciones. Entre todos los objetos de la metafísica Dios es el objeto primario por lo que respecta a la primacía de perfección; pero el ser es el objeto, primario por lo que respecta a la primacía de predicación.[119] Porque el metafísico, cuando trata de Dios, considera verdades como «Dios es bueno», predicando de Dios un atributo que es primariamente predicado del ser.[120] Hay, pues, diferentes ramas de la metafísica, o diferentes ciencias metafísicas con objetos diferentes. Tienen éstas una cierta relación mutua, es verdad, y esa relación justifica que se hable de «metafísica» y se diga, por ejemplo, que el ser es el objeto de la metafísica en el sentido mencionado, aunque no se justifica el que se hable de la metafísica como de una ciencia unitaria, es decir, como numéricamente una.

2.El concepto unívoco de ser.

En la medida en que la metafísica es la ciencia del ser en cuanto ser, se interesa no por una cosa, sino por un concepto.[121] Ese concepto abstracto de ser no representa un algo misterioso que haya de ser conocido antes de que podamos conocer seres particulares: significa todos los seres, no algo en que los seres participen. Está formado subsiguientemente a la aprehensión directa de cosas existentes. «Digo que un ser particular puede ser conocido aunque no sean conocidos aquellos conceptos generales de ser y unidad».[122] Para Ockham, ser y existir son sinónimos: esencia y existencia significan lo mismo, aunque las dos palabras pueden significar la misma cosa de modos diferentes. Si «existencia» se utiliza como un nombre, entonces «esencia» y «existencia» significan la misma cosa gramaticalmente y lógicamente; pero si se usa el verbo «ser» en lugar del nombre «existencia», no se puede substituir simplemente el verbo «ser» por «esencia», que es un nombre, por obvias razones gramaticales.[123] Pero esa distinción gramatical no puede tomarse adecuadamente como base para distinguir esencia y existencia como cosas distintas: son la misma cosa. Está claro, pues, que el concepto general de ser es resultado de la aprehensión de cosas concretas existentes; solamente porque tenemos aprehensión directa de existentes actuales podemos formar el concepto general de ser como tal.

El concepto general de ser es unívoco. En este punto Ockham está de acuerdo con Scoto por lo que respecta al uso de la palabra «unívoco». «Hay un concepto común a Dios y a las criaturas y predicable de Aquél y de éstas»;[124] «ser» es un concepto predicable en sentido unívoco de todas las cosas existentes.[125] Sin un concepto unívoco no podríamos concebir a Dios. En esta vida no podemos conseguir una intuición de la esencia divina; ni tampoco podemos tener un concepto simple «adecuado» de Dios; pero podemos concebir a Dios en un concepto común predicable de Él y de otros seres.[126] Pero esa afirmación debe entenderse adecuadamente. No significa que el concepto unívoco de ser opere como un puente entre una aprehensión directa de las criaturas y una aprehensión directa de Dios. Ni tampoco significa que uno pueda formar el concepto abstracto de ser y deducir de él la existencia de Dios. La existencia de Dios es conocida de otras maneras, y no por una deducción *a priori*. Pero sin un concepto unívoco de ser no se podría concebir la existencia de Dios. «Admito que el simple conocimiento de una criatura en sí misma lleva al conocimiento de otra cosa en un concepto común. Por ejemplo, por el conocimiento simple de una blancura que he visto soy conducido al conocimiento de otra blancura que nunca he visto, porque de la primera blancura abstraigo un concepto de blancura que se refiere indistintamente a las dos. Del mismo modo, de algún accidente que he visto abstraigo un concepto de ser que no se refiere más a ese accidente que a la substancia, ni a las criaturas más que a Dios».[127] Evidentemente, el que yo vea una mancha blanca no me asegura de la existencia de ninguna otra

mancha blanca, ni Ockham imaginaba semejante cosa, que estaría en flagrante contradicción con sus principios filosóficos. Pero, según Ockham, el ver una mancha blanca conduce a una idea de blancura que es aplicable a otras manchas blancas cuando las veo. Del mismo modo, mi abstracción del concepto de ser a partir de seres existentes aprehendidos no me permite estar seguro de la existencia de otros seres. Pero, a menos que tuviera un concepto común de ser, yo no podría concebir la existencia de un ser, Dios, que, a diferencia de las manchas blancas, no puede ser directamente aprehendido en esta vida. Si, por ejemplo, yo no tengo aún conocimiento alguno de Dios y luego se me dice que Dios existe, puedo concebir su existencia en virtud del concepto común de ser, aunque eso no significa, desde luego, que tenga un concepto «adecuado» del ser divino.

Ockham fue muy cuidadoso al formular su teoría del concepto unívoco de ser, de modo que excluyese toda implicación panteísta. Debemos distinguir tres tipos de univocidad. En primer lugar un concepto unívoco puede ser un concepto común a cierto número de cosas que son perfectamente semejantes. En segundo lugar, un concepto unívoco puede ser un concepto común a cierto número de cosas que son semejantes en algunos puntos y desemejantes en otros. Así, el hombre y el asno son semejantes en cuanto que son animales; y sus materias son similares, aunque sus formas sean diferentes. En tercer lugar, un concepto unívoco puede significar un concepto que es común a una pluralidad de cosas que no son ni accidental ni substancialmente semejantes; y ése es el modo en que es unívoco un concepto común a Dios y a las criaturas, puesto que no son semejantes ni substancial ni accidentalmente.[128] Con respecto a la pretensión de que el concepto de ser es análogo y no unívoco, Ockham observa que la analogía puede entenderse de maneras distintas. Si por analogía se entiende univocidad en el tercero de los sentidos antes mencionados, entonces no hay inconveniente alguno en que al concepto unívoco de ser se le llame «análogo»;[129] pero como el ser como tal es un concepto y no una cosa, no hay necesidad alguna de recurrir a la doctrina de la analogía para evitar el panteísmo. Si al decir que puede haber un concepto unívoco de ser, predicable tanto de Dios como de las criaturas, se pretende implicar o que las criaturas son modos, por así decir, de un ser identificado con Dios, o que Dios y las criaturas participan en el ser, entendido como algo real y común, entonces será preciso o bien aceptar el panteísmo o bien reducir al mismo nivel a Dios y a las criaturas; pero la doctrina de la univocidad no implica nada parecido, puesto que no hay una realidad que corresponda al término «ser» cuando se predica unívocamente. O, mejor dicho, la realidad correspondiente son simplemente los diferentes seres que simplemente se conciben como existentes. Si se consideran esos seres por separado se tiene una pluralidad de conceptos, porque el concepto de Dios no es el mismo que el concepto de la criatura. En tal caso, el término «ser» sería predicado equívocamente, no unívocamente. El equívoco no pertenece a los conceptos, sino a las palabras, es decir, a términos hablados o escritos. Por lo que respecta al concepto, cuando concebimos

una pluralidad de seres tenemos un concepto o varios conceptos. Si una palabra corresponde a un concepto, se utiliza unívocamente; si corresponde a varios conceptos, se utiliza equívocamente. No queda, pues, lugar para la analogía, ni en el caso de los conceptos ni en el de los términos hablados o escritos. «No hay una predicación analógica, a diferencia de la predicación unívoca, equívoca y denominativa».[130] En realidad, como la predicación denominativa (es decir, connotativa) es reducible a predicación unívoca o predicación equívoca, hay que decir que la predicación tiene que ser o unívoca o equívoca.[131]

3.La existencia de Dios.

Pero, aunque Dios puede de algún modo ser concebido, ¿puede demostrarse filosóficamente que existe? Dios es ciertamente el objeto más perfecto del entendimiento humano, la suprema realidad inteligible; pero es indudable que no es el primer objeto del entendimiento humano en el sentido de objeto primeramente conocido,[132] El objeto primario de la mente humana es la cosa material o naturaleza dotada de cuerpo.[133] Nosotros no poseemos una intuición natural de la esencia divina; y la proposición de que Dios existe no es una proposición evidente por sí misma por lo que a nosotros respecta. Si imaginamos a alguien que goza de la visión de Dios y formula la proposición «Dios existe», su enunciado parece ser el mismo que el enunciado «Dios existe» formulado por alguien que, en esta vida, no goza de la visión de Dios. Pero aunque los dos enunciados sean verbalmente idénticos, los términos o conceptos son realmente diferentes; y en el segundo caso la proposición no es evidente por sí misma.[134] Todo conocimiento natural de Dios debe, pues, derivarse de la reflexión sobre las criaturas. Pero, ¿podemos llegar a conocer a Dios a partir de las criaturas? Y, en caso afirmativo, ¿es tal conocimiento un conocimiento cierto?

Dada la posición general de Ockham a propósito del tema de la causalidad, difícilmente podría esperarse que dijese que la existencia de Dios puede ser probada con certeza. Porque si solamente podemos saber que una cosa tiene una causa, y no podemos establecer con certeza de otro modo que por la experiencia que la causa de *B* es *A*, tampoco podemos establecer con certeza que el mundo es causado por Dios, si es que el término «Dios» se entiende en su conocido sentido teísta. No es, pues, muy sorprendente encontrar que Ockham critica las pruebas tradicionales en favor de

la existencia de Dios. No lo hace así, desde luego, en interés del escepticismo, sino más bien porque pensaba que las pruebas no eran lógicamente concluyentes. Lo cual no quiere decir, claro está, que, dada su actitud, no se sigan de modo natural el escepticismo, el agnosticismo o el fideísmo, según los casos.

Como la autenticidad del *Centiloquium theologicum* es dudosa, no sería muy apropiado discutir el tratamiento del argumento del «primer motor» que aparece en dicha obra. Es suficiente decir que el autor se niega a admitir que el principio básico del argumento aristotélico-tomista sea evidente por sí mismo o demostrable.[135] De hecho, hay excepciones a ese principio, ya que un ángel, y también el alma humana, se mueven a sí mismos; y tales excepciones manifiestan que el alegado principio no puede ser un principio necesario, y que no puede servir de base a una prueba estricta de la existencia de Dios, especialmente siendo así que no puede probarse que sea imposible un regreso infinito en la serie de motores. El argumento puede ser un argumento probable, en el sentido de que es más probable que haya un primer motor inmóvil que no que no lo haya; pero no es un argumento apodíctico. Esa crítica sigue la línea ya sugerida por Duns Scoto; y aun cuando la obra en la que aparece no sea obra de Ockham, la crítica parece estar en armonía con las ideas de éste. Por lo demás, es indudable que Ockham no aceptaba la *manifestior via* de santo Tomás como un argumento cierto para probar la existencia de Dios y no sólo la existencia de un primer motor en un sentido general. El primer motor podría ser un ángel, o algún ser inferior a Dios, si se entiende por «Dios» un ser infinito, único y absolutamente supremo.[136]

La prueba basada en la finalidad es también arrojada por la borda. No solamente es imposible probar que el universo esté ordenado a un solo fin, Dios,[137] sino que ni siquiera puede probarse que las cosas individuales operen por fines de un modo que pudiera justificar un argumento que concluyera con certeza en la existencia de Dios. En el caso de las cosas que operan sin conocimiento y voluntad, todo lo que estamos justificados a decir es que operan por una necesidad natural; no tiene sentido alguno decir que operan «para» un fin.[138] Desde luego, si se presupone la existencia de Dios se puede hablar de que las cosas inanimadas operan por fines, es decir, por fines determinados por Dios, que creó sus naturalezas;[139] pero una proposición basada en la presuposición de la existencia de Dios no puede utilizarse a su vez para probar la existencia de Dios. En cuanto a los agentes dotados de inteligencia y voluntad, la razón de sus acciones voluntarias ha de buscarse en sus propias voluntades; y no puede ponerse de manifiesto que todas las voluntades son movidas por el bien perfecto, Dios.[140] Finalmente, es imposible probar que hay en el universo un orden teleológico inmanente cuya existencia haga necesaria la afirmación de la existencia de Dios. No hay un orden que sea distinto de las naturalezas «absolutas» mismas; y la única manera en que la existencia de Dios podría probarse sería como causa eficiente de la existencia de las cosas finitas; Pero ¿es posible hacerlo así?

En el *Quodlibet* Ockham afirma que hay que detenerse en una primera causa

eficiente y no proceder hasta el infinito; pero añade en seguida que dicha causa eficiente podría ser un cuerpo celeste, puesto que «sabemos por experiencia que éste es causa de otras cosas».[141] Dice explícitamente no sólo que «no puede probarse por la razón natural que Dios es la causa eficiente inmediata de todas las cosas», sino también que no puede probarse que Dios sea causa eficiente mediata de todos los efectos. Como razón de eso presenta la imposibilidad de probar que exista algo más que las cosas corruptibles. No puede probarse, por ejemplo, que haya en el hombre un alma espiritual e inmortal. Y los cuerpos celestes pueden ser causa de las cosas corruptibles, sin que sea posible probar que los cuerpos celestes, a su vez, sean causados por Dios.

Sin embargo, en el Comentario a las *Sentencias*, Ockham presenta su propia versión de la prueba basada en la causalidad eficiente. Es mejor, dice, argumentar desde la conservación hasta un conservador que desde la producción a un productor. La razón de tal preferencia es que «es difícil o imposible probar contra los filósofos que no puede haber un regreso infinito en la serie de causas de la misma especie, o que una pueda existir sin la otra».[142] Por ejemplo, Ockham no cree que pueda probarse estrictamente que un hombre no debe la totalidad de su ser a sus padres, y éstos a los suyos, y así sucesivamente. Si se objeta que, incluso en el caso de una serie infinita de ese tipo, la producción de la serie infinita misma dependería de un ser extrínseco a la serie, Ockham responde que «sería difícil probar que la serie no fuese posible de no haber un ser permanente del que dependiese la serie entera».[143] Él prefiere, pues, argumentar que una cosa que empieza a ser (es decir, una cosa contingente) es conservada en el ser mientras existe. Podemos entonces preguntarnos si el conservador depende a su vez, para su propia conservación, de otro. Pero en tal caso no podemos proceder al infinito, porque un número infinito actual de conservadores, dice Ockham, es imposible. Puede ser posible admitir un regreso infinito en el caso de seres que existen uno después de otro, puesto que en ese caso no habría una infinitud actualmente existente; pero en el caso de conservadores actuales del mundo, aquí y ahora, un regreso infinito implicaría una infinitud actual. Que una infinitud actual de esa clase es imposible lo manifiestan los argumentos de los filósofos y otros, que son «bastante razonables» (*satis rationabiles*).

Pero aun cuando puedan aducirse argumentos razonables en favor de la existencia de Dios como primer conservador del mundo, la unicidad de Dios no puede ser demostrada.[144] Puede mostrarse que existe algún último ser conservante en este mundo; pero no podemos excluir la posibilidad de que haya otro mundo u otros mundos, con sus propios seres relativamente primeros. Probar que hay una primera causa eficiente que es más perfecta que sus efectos no es lo mismo que probar la existencia de un ser que es superior a cualquier otro ser, a menos que antes pueda probarse que todo otro ser es efecto de una sola y misma causa.[145] La unicidad de Dios solamente es conocida con certeza por la fe.

Así pues, para contestar a la pregunta de si Ockham admitía alguna prueba

filosófica de la existencia de Dios debe hacerse en primer lugar una distinción. Si se entiende por «Dios» el ser absolutamente supremo, perfecto, único e infinito, Ockham creía que su existencia no puede ser estrictamente probada por el filósofo. Si, por el contrario, se entiende por «Dios» la primera causa conservadora de este mundo, sin ningún conocimiento cierto acerca de la naturaleza de esta causa, Ockham pensaba que la existencia de tal ser puede ser filosóficamente probada. Pero, como esa segunda acepción del término «Dios» no es la que usualmente se entiende por el mismo, resulta correcto afirmar, sin mayores detalles, que Ockham no admitía la demostrabilidad de la existencia de Dios. Solamente por la fe conocemos, al menos por lo que respecta al conocimiento cierto, que existe el ser supremo y único en sentido pleno. De ahí parece seguirse, como han dicho los historiadores, que la teología y la filosofía quedan separadas, puesto que no es posible probar la existencia del Dios cuya revelación es aceptada por la fe. Pero no se sigue, ciertamente, que el propio Ockham quisiese separar la filosofía de la teología. Si él criticó las pruebas tradicionales en favor de la existencia de Dios, las criticó desde el punto de vista de un lógico, y no para partir en dos la síntesis tradicional. Además, aunque pueda resultar tentador para un filósofo moderno representarse a Ockham como si éste asignase a las proposiciones teológicas una significación puramente «emocional», relegando un gran número de proposiciones de la metafísica tradicional a la teología dogmática, eso sería una interpretación inexacta de la posición de aquél. Cuando Ockham decía, por ejemplo, que la teología no es una ciencia, no quería decir que las proposiciones teológicas no son proposiciones informativas ni que ningún silogismo teológico pueda ser una pieza correcta de razonamiento; lo que quería decir era que como las premisas de los argumentos teológicos son conocidas por la fe, también las conclusiones caen dentro de la misma esfera, y que como las premisas no son evidentes por sí mismas los argumentos no son demostraciones científicas en el estricto sentido de «demostración científica». Ockham no negaba que pueda darse un argumento probable en favor de la existencia de Dios. Lo que negaba era que pueda probarse filosóficamente la existencia de Dios como el único ser absolutamente supremo.

4.Nuestro conocimiento de la naturaleza de Dios.

Si la existencia de Dios como el ser absolutamente supremo no puede ser estrictamente probada por la razón natural, es obvio que no puede probarse que hay

un ser infinito y omnipotente, creador de todas las cosas. Pero puede suscitarse la cuestión de si, dado el concepto de Dios como el ser absolutamente supremo, puede demostrarse que Dios es infinito y omnipotente. La respuesta de Ockham a esa pregunta es que atributos como la omnipotencia, la infinitud, la eternidad o el poder de crear a partir de la nada no puede demostrarse que pertenezcan a la esencia divina. Y dice eso por una razón técnica. Una demostración *a priori* supone la utilización de un término medio al que el predicado en cuestión pertenece. Pero en el caso de un atributo como la infinitud no puede haber término medio al que pertenezca la infinitud; y, por lo tanto, no puede haber demostración alguna de que Dios es infinito. Puede decirse que conceptos como la infinitud o el poder de crear a partir de la nada puede demostrarse que pertenecen a la esencia divina si se utilizan sus definiciones como términos medios. Por ejemplo, puede argumentarse del siguiente modo. Todo lo que puede producir algo a partir de la nada es capaz de crear. Pero Dios puede producir algo a partir de la nada. Luego, Dios puede crear. Un silogismo de esa especie, dice Ockham, no es lo que se entiende por demostración. Una demostración en sentido propio aumenta nuestro conocimiento; pero el silogismo antes mencionado no aumenta nuestro conocimiento, puesto que la afirmación de que Dios produce o puede producir algo a partir de la nada es precisamente la misma afirmación que la de que Dios crea o puede crear. El silogismo es inútil para el que no conozca el significado del término «crear»; pero el que conoce el significado del término «crear», sabe que la afirmación de que Dios puede producir algo a partir de la nada es lo mismo que la afirmación de que Dios puede crear. Así pues, la proposición que aparentemente se demuestra se daba ya por supuesta: el argumento contiene el sofisma de petición de principio.[146]

Por otra parte, hay algunos atributos que pueden ser demostrados. Podemos, por ejemplo, argumentar del modo siguiente. Todo ser es bueno. Pero Dios es un ser. Luego, Dios es bueno. En un silogismo de esa clase hay un término medio, un concepto común a Dios y a las criaturas. Pero el término «bueno» tiene aquí que tomarse como un término connotativo, como connotando una relación a la voluntad, para que el argumento pueda ser una demostración. Porque si el término «bueno» no se toma en sentido connotativo es simplemente sinónimo del término «ser»; y, en tal caso, el argumento no nos enseñaría nada en absoluto. Nunca puede demostrarse que un atributo pertenece a un sujeto si la conclusión no es *dubitabilis*, es decir, si no se puede plantear significativamente la cuestión de si el atributo ha de ser predicado del sujeto o no ha de serlo. Pero si el término «bueno» se toma no como un término connotativo, sino como un sinónimo de «ser», no podríamos saber que Dios es un ser y plantear significativamente la cuestión de si Dios es bueno. No se necesita, desde luego, que el atributo predicado de un sujeto sea realmente distinto de éste. Ockham rechazaba la doctrina escotista de la distinción formal entre los atributos divinos, y mantenía que entre éstos no hay distinción alguna. Pero nosotros no poseemos una intuición de la esencia divina; y, aunque las realidades representadas por nuestros

conceptos de la esencia y de los atributos divinos no son distintas, podemos argumentar de un concepto a otro siempre que haya un término medio. En el caso de conceptos comunes a Dios y a las criaturas, hay ese término medio que se necesita.

Pero en nuestro conocimiento de la naturaleza de Dios, ¿qué es precisamente lo que constituye el término de nuestra cognición? Nosotros no gozamos de conocimiento intuitivo de Dios, que está más allá del alcance del entendimiento humano dejado a sus propios medios. Ni tampoco puede haber un conocimiento natural «abstractivo» de Dios según es Éste en Sí mismo, puesto que nos es imposible tener por nuestra potencia natural un conocimiento abstractivo de algo en sí mismo sin un conocimiento intuitivo de esa cosa. De ahí se sigue, pues, que en nuestro estado natural nos es imposible conocer a Dios de tal modo que la esencia divina sea el término inmediato y único del acto de conocer.[147] En segundo lugar, no podemos, en nuestro estado natural, concebir a Dios en un concepto simple, adecuado solamente a Él. Porque «ninguna cosa puede sernos conocida mediante nuestras potencias naturales en un concepto simple adecuado, a menos que la cosa sea conocida en sí misma. Porque de no ser así podríamos decir que el color puede ser conocido en un concepto adecuado por un hombre ciego de nacimiento».[148] Pero, en tercer lugar, Dios puede ser concebido por nosotros en conceptos connotativos y en conceptos que son comunes a Dios y a las criaturas, como el de ser. Puesto que Dios es un ser simple, sin distinción interna alguna salvo la que hay entre las Personas divinas, los conceptos quidditativos adecuados (*conceptus quidditativi*) serían convertibles, y, por lo tanto, no serían conceptos distintos. Si podemos tener de Dios conceptos distintos eso se debe al hecho de que nuestros conceptos no son conceptos quidditativos adecuados de Dios. No son convertibles porque son, o bien conceptos connotativos, como el concepto de infinitud que connota negativamente lo finito, o bien conceptos comunes a Dios y a las criaturas, como el concepto de sabiduría. El único concepto que corresponde a una sola realidad es el concepto quidditativo adecuado. Un concepto connotativo connota una realidad distinta del sujeto del que se predica; y un concepto común es predicable de otras realidades que aquella de la que se predica. Además, los conceptos comunas que predicamos de Dios son debidos a una reflexión sobre realidades que no son Dios, y las presuponen.

De ahí se sigue una consecuencia importante. Si tenemos, como tenemos, conceptos distintos de Dios, que es un ser simple, nuestro conocimiento conceptual de la naturaleza divina es un conocimiento de conceptos más bien que un conocimiento de Dios tal como Él es. Lo que alcanzamos no es la esencia divina, sino una representación mental de la esencia divina. Podemos formar, es verdad, un concepto compuesto que sólo de Dios es predicable; pero ese concepto es una construcción mental; no podemos tener un concepto simple adecuado a Dios que refleje debidamente la esencia divina. «Ni la esencia divina… ni nada intrínseco a Dios, ni nada que sea realmente Dios, puede ser conocido por nosotros sin que algo distinto de Dios quede comprendido como objeto».[149] «No podemos conocer en sí

mismos ni la unidad de Dios… ni su poder infinito, ni la bondad o perfección divinas; sino que lo que conocemos inmediatamente son conceptos, que no son realmente Dios, sino que los utilizamos en proposiciones para representar a Dios».[150] Así pues, solamente conocemos la naturaleza divina por medio de los conceptos; y esos conceptos, al no ser conceptos quidditativos adecuados, no pueden reemplazar a una aprehensión inmediata de la esencia de Dios. Lo que alcanzamos no es una realidad (*quid rei*), sino una representación nominal (*quid nominis*). Eso no es decir que la teología no sea verdadera o que sus proposiciones carezcan de significado; pero sí es decir que el teólogo queda confinado a la esfera de conceptos y representaciones mentales, y que sus análisis son análisis de conceptos, no de Dios mismo. Imaginar, por ejemplo, como hizo Scoto, que porque concebimos atributos divinos en conceptos distintos esos atributos son formalmente distintos en Dios, es entender torcidamente la naturaleza del razonamiento teológico.

La precedente inadecuada exposición de lo que Ockham dice sobre el tema de nuestro conocimiento de la naturaleza divina corresponde realmente a una exposición de sus ideas teológicas, más que de sus ideas filosóficas. Porque si la existencia de Dios como el ser absolutamente supremo no puede ser firmemente establecida por el filósofo, es obvio que el filósofo no puede darnos un conocimiento cierto de la naturaleza de Dios. Y, según Ockham, tampoco el razonamiento del teólogo puede darnos un conocimiento cierto de la naturaleza de Dios. Dentro de lo que el análisis de conceptos puede dar de sí, un incrédulo puede realizar el mismo análisis realizado por un teólogo creyente. Lo que nos da conocimiento cierto de la verdad de las proposiciones teológicas no es el razonamiento del teólogo como tal, ni sus demostraciones, en la medida en que las demostraciones le son posibles, sino la revelación divina aceptada por la fe. El teólogo puede razonar correctamente a partir de premisas; pero también el incrédulo. Ahora bien, el primero acepta las premisas y las conclusiones por la fe; y sabe que las proposiciones son verdaderas, es decir, que corresponden a la realidad. Pero sabe eso por la fe, y su conocimiento no es, en sentido estricto, «ciencia». Porque no hay un conocimiento intuitivo que sirva de base al razonamiento. Ockham no intentaba poner en cuestión la verdad de los dogmas teológicos: él se aplicó al examen de la naturaleza del razonamiento teológico y de los conceptos teológicos, y trató sus problemas desde el punto de vista de un lógico. Su nominalismo teológico no fue, para él mismo, equivalente a agnosticismo o escepticismo; fue más bien, al menos en la intención, el análisis lógico de una teología que él aceptaba.

Pero aunque la discusión ockhamiana de nuestro conocimiento de la naturaleza de Dios pertenece más propiamente a la esfera teológica que a la filosófica, tiene también su puesto en una discusión de la filosofía de Ockham, aunque sólo fuera por la razón de que en ella trata temas que filósofos medievales precedentes habían considerado de competencia del metafísico. Del mismo modo, aunque, a ojos de Ockham, el filósofo como tal difícilmente puede establecer con certeza alguna cosa

acerca de las «ideas» divinas, ese tema había constituido una característica destacada de las metafísicas medievales tradicionales, y el modo de tratarlo Ockham está íntimamente vinculado con sus principios filosóficos generales. Así pues, es deseable decir aquí algo a este propósito.

5.Las ideas divinas.

En primer lugar, no puede haber pluralidad alguna en el entendimiento divino. El entendimiento divino es idéntico a la voluntad divina y a la esencia divina. Podemos hablar acerca de «la voluntad divina», «el entendimiento divino» y la «esencia divina»; pero la realidad a la que se hace referencia es un ser único y simple. En consecuencia, al hablar de «ideas divinas» no puede entenderse que se haga referencia a realidades en Dios que sean de algún modo distintas de la esencia divina, ni tampoco distintas entre sí. Si hubiera una distinción sería una distinción real, y no puede admitirte. En segundo lugar, es completamente innecesario, y también desorientador, postular ideas divinas como una especie de factor intermediario en la creación. Aparte del hecho de que si las ideas divinas no son en modo alguno distintas del entendimiento divino, que es a su vez idéntico a la esencia divina, no pueden ser un factor intermediario en la creación, Dios puede conocer a las criaturas y crearlas sin intervención de ninguna «idea».[151] Ockham deja en claro que, en su opinión, la teoría de las ideas en Dios es simplemente una pieza de antropomorfismo, y, además, que supone una confusión entre el *quid rei* y el *quid nominis*.[152] Los defensores de la teoría admitirían ciertamente que no hay una distinción real ni entre la esencia divina y las ideas divinas, ni entre los ideas mismas, sino que la distinción es una distinción mental; sin embargo, esos pensadores hablan como si la distinción de ideas en Dios fuese anterior a lo producción de las criaturas. Además, postulan en Dios ideas de universales que, de hecho, no corresponden a ninguna realidad. En resumen, Ockham aplica el principio de economía a la teoría de las ideas divinas, en la medida en que esta teoría implica que hay en Dios ideas que son distintas de las criaturas mismas, tanto si esas ideal se interpretan como relaciones reales, como si se interpretan como relaciones mentales. Es innecesario postular tales ideas en Dios para explicar su producción o su conocimiento de las criaturas.

Así pues, puede decirse en cierto sentido que Ockham rechazó la teoría de las ideas divinas. Pero eso no significa que estuviera dispuesto a declarar que san Agustín se equivocó, o que no hay una interpretación aceptable de la teoría. Al

contrario, por lo que respecta a la aceptación verbal, debe decirse que Ockham aceptó la teoría. Pero el significado que él asigna a sus propios enunciados ha de ser claramente entendido de modo que no resulte reo de flagrante autocontradicción. Él afirma, por ejemplo, que hay un número infinito de ideas distintas; y tal aserción parece a primera vista estar en patente contradicción con su condena de toda atribución de ideas distintas a Dios.

En primer lugar, el término «idea» es un término connotativo. Denota directamente la criatura misma; pero connota indirectamente el conocimiento o cognoscente divino. «Y, así, puede ser predicado de la criatura misma que es una idea, pero no del agente cognoscente ni del conocimiento, ya que ni el cognoscente ni el conocimiento son una idea».[153] Podemos decir, pues, que la criatura misma es una idea. «Las ideas no están en Dios subjetiva y realmente, sino que están en Él sólo objetivamente, es decir, como ciertas cosas que son conocidas por Él, porque las ideas son las cosas mismas que son producibles por Dios».[154] En otras palabras, es perfectamente suficiente con postular por una parte Dios y por otra parte las criaturas; las criaturas, en cuanto conocidas por Dios, son «ideas», y no hay otras ideas. La criatura, en cuanto que es conocida por Dios desde la eternidad, puede ser considerada como el patrón o ejemplar de la criatura en cuanto realmente existente. «Las ideas son ciertos modelos (*exempla*) conocidos; y es con referencia a éstas como el cognoscente puede producir algo en existencia real… Esa descripción no conviene a la esencia divina misma, ni a una relación mental, sino a la criatura misma… La esencia divina no es una idea… (ni es la idea una relación real ni mental)… No (es) una relación real, ya que no hay relación real de parte de Dios a las criaturas; y no (es) una relación mental, porque no hay relación mental de Dios a la criatura a la que pueda darse el nombre de «idea», y porque una relación mental no puede ser el ejemplar de la criatura, pues un *ens rationis* no puede ser el ejemplar de un ser real».[155] Pero, si las criaturas mismas son las ideas, se sigue que «hay ideas distintas de todas las cosas producibles, puesto que las cosas mismas son distintas unas de otras».[156] Y, así, hay ideas distintas de todas las partes integrantes de las cosas producibles, como la materia y la forma.[157]

Por otra parte, si las ideas son las criaturas mismas, se sigue que las ideas son de cosas individuales, «puesto que solamente las cosas individuales son producibles fuera (de la mente)».[158] No hay, por ejemplo, ideas divinas de los géneros; porque las ideas divinas son criaturas producibles por Dios, y los géneros no pueden ser producidos como existentes reales. Se sigue también que no hay ideas divinas de negaciones, privaciones, del mal, de la culpa y otras parecidas, ya que éstas no son ni pueden ser cosas distintas.[159] Pero, como Dios puede producir una infinidad de criaturas, hemos de decir que hay un número infinito de ideas.[160]

La discusión ockhamiana de la teoría de las ideas divinas ilumina tanto la perspectiva medieval general como la propia mentalidad de Ockham. El respeto por

san Agustín en la Edad Media era demasiado grande para que fuese posible que un teólogo se atreviese a rechazar una de sus teorías principales. En consecuencia, encontramos el lenguaje de la teoría conservado y utilizado por Ockham. Éste hablaba de buena gana de ideas distintas, y de esas ideas como modelos o ejemplares de la creación. Por otra parte, valiéndose del principio de economía, y decidido a desembarazarse de todo lo que parecía intermediar entre el Creador omnipotente y la criatura, de modo que gobernase la voluntad divina, Ockham podó la teoría de todo platonismo e identificó las ideas con las criaturas mismas, en tanto que producibles por Dios y conocidas por Él desde la eternidad como producibles. Desde el punto de vista filosófico, Ockham adaptó la teoría a su filosofía general mediante la eliminación de las ideas universales, mientras que desde el punto de vista teológico salvaguardó, a su entender, la omnipotencia divina, y eliminó lo que consideraba que era una contaminación de metafísica griega. (Habiendo identificado las ideas con las criaturas, podía, sin embargo, observar que Platón obró correctamente al no identificar las ideas con Dios ni ponerlas en la mente divina). Eso no es decir, desde luego, que la utilización por Ockham del lenguaje de la teoría aristotélica fuera insincero. Él postuló la teoría en la medida en que podía entenderse, simplemente en el sentido de que las criaturas son conocidas por Dios, por una de las principales razones tradicionales, a saber, que Dios crea racionalmente y no irracionalmente.[161] Pero, al mismo tiempo, está claro que en manos de Ockham la teoría quedó tan purgada de platonismo que puede considerarse como simplemente rechazada en su forma original. Abelardo, aun rechazando el ultra-realismo, había conservado la teoría de las ideas universales en Dios, en gran medida por respeto a san Agustín; pero Ockham eliminó esas ideas divinas universales. Su versión de la teoría de las ideas es así consecuente con su principio general de que solamente hay existentes individuales, y con su permanente intención de desembarazarse de todos los otros factores de que se pudiera prescindir. Puede decirse, sin duda, que hablar de criaturas producibles en cuanto conocidas por Dios desde la eternidad («las cosas fueron ideas desde la eternidad; pero no fueron actualmente existentes desde la eternidad»[162]) es admitir la esencia de la teoría de las ideas; y eso es, en efecto, lo que Ockham pensaba, y lo que justificaba, en su opinión, su apelación a san Agustín. Pero quizás es cuestionable que la teoría de Ockham sea enteramente consecuente. Como no quería limitar en modo alguno el poder creador de Dios, tenía que extender la serie de las «ideas» más allá de la de las cosas realmente producidas por Dios; pero hacer eso era en realidad admitir que las «ideas» no pueden ser identificadas con las criaturas que han existido, existen o existirán; y admitir eso es acercarse mucho a la teoría tomista, excepto que no se admiten ideas de universales. La conclusión que probablemente debe sacarse no es la de que Ockham hiciese un uso insincero del lenguaje de una teoría que realmente había descartado, sino más bien la de que aceptó sinceramente la teoría, si bien la interpretó de tal modo que se ajustase a su convicción de que solamente los individuos existen o pueden existir, y que los

conceptos universales pertenecen al plano del pensamiento humano, y no pueden ser atribuidos a Dios.

6.El conocimiento divino de los acontecimientos futuros contingentes.

Cuando pasa a discutir el conocimiento divino, Ockham muestra una resistencia muy marcada y, en verdad, muy comprensible, a hacer aserciones concernientes a un nivel de conocimiento que queda enteramente fuera del alcance de nuestra experiencia.

Que Dios conoce, aparte de a Sí mismo, todas las demás cosas, no puede demostrarse filosóficamente. Toda prueba tendría que apoyarse principalmente en la causalidad universal de Dios. Pero, aparte de que no puede probarse por medio del principio de causalidad que una causa conoce a su efecto inmediato, tampoco puede probarse filosóficamente que Dios es la causa inmediata de todas las cosas.[163] Pueden presentarse argumentos probables para decir que Dios conoce algunas cosas distintas de Él mismo, pero tales argumentos no son concluyentes. Por otra parte, tampoco puede probarse que Dios nada conozca distinto de Sí mismo; porque no puede probarse que todo acto de conocimiento dependa de su objeto.[164] No obstante, aunque no pueda probarse filosóficamente que Dios es omnisciente, es decir, que no sólo se conoce a Sí mismo, sino también todas las demás cosas, sabemos por fe que es así.

Pero, si Dios conoce todas las cosas, ¿no significa eso que conoce los acontecimientos futuros contingentes, es decir, aquellos acontecimientos cuya realización depende de la voluntad libre? «A esa pregunta digo que debe afirmarse sin duda alguna que Dios conoce todos los acontecimientos futuros contingentes con certeza y evidencia. Pero es imposible que un entendimiento en el estado del nuestro tenga evidencia de ese hecho o del modo en que Dios conoce todos los acontecimientos futuros contingentes».[165] Aristóteles, dice Ockham, habría dicho que Dios no tiene conocimiento cierto de los acontecimientos futuros contingentes por la siguiente razón. No puede decirse que sea verdadera proposición alguna que enuncie que un acontecimiento futuro contingente, dependiente de la voluntad libre, sucederá o no sucederá. La proposición de que «o sucederá o no sucederá», es verdadera; pero no es verdadera ni la proposición de que sucederá ni la de que no

sucederá. Y si ninguna de esas proposiciones es verdadera, no puede haber conocimiento de lo enunciado en la una ni en la otra. «A pesar de esta razón, sin embargo, debemos sostener que Dios conoce evidentemente todos los futuros contingentes. Pero el modo (en que Dios los conoce) no puedo explicarlo».[166] Pero Ockham pasa a decir que Dios no conoce los acontecimientos futuros contingentes como presentes a Él,[167] ni tampoco por medio de ideas en tanto que medios de conocimiento, sino por la esencia divina misma, aunque tal cosa no puede probarse filosóficamente. Del mismo modo, en el *Tractatus de praedestinatione et de praescientia Dei et de futuris contingentibus*,[168] Ockham afirma: «Digo, pues, que es imposible expresar claramente el modo en que Dios conoce los acontecimientos futuros contingentes. Sin embargo, debe decirse que Él los conoce, aunque contingentemente». Al decir que Dios conoce los hechos futuros contingentes «contingentemente», Ockham quiere decir que Dios los conoce como contingentes, y que su conocimiento no los hace necesarios. Más adelante sugiere que «la esencia divina es conocimiento intuitivo que es tan perfecto y tan claro que es en sí mismo conocimiento evidente de todos los acontecimientos pasados y futuros, de modo que conoce qué parte de una contradicción será verdadera y qué parte será falsa».[169]

Así, Ockham afirma que Dios no solamente conoce que yo, por ejemplo, elegiré mañana salir a pasear o, por el contrario, quedarme en casa y leer; Dios conoce qué alternativa es verdadera y cuál el falsa. Semejante afirmación es de las que no pueden ser filosófica mente probadas: es un punto teológico. En cuanto al modo del conocimiento de Dios, Ockham no ofrece sugerencia alguna, aparte de decir que la esencia divina es tal que Dios conoce los hechos futuros contingentes. No recurre al expediente de decir que Dios sabe qué parte de una proposición disyuntiva relativa a un acontecimiento futuro contingente es verdadera porque Él la determina a ser verdadera. Ockham admite muy sensatamente que no puede explicar cómo conoce Dios los acontecimientos futuros contingentes. Debemos observar, sin embargo, que Ockham está convencido de que una de las dos partes de una proposición disyuntiva referente a uno de esos acontecimientos es verdadera, y que Dios sabe que es verdadera. Eso es lo que importa desde el punto de vista puramente filosófico: la relación del conocimiento divino de los acontecimientos futuros contingentes al tema de la predestinación no nos interesa aquí. Es importante dicho hecho porque manifiesta que Ockham no admitía excepción alguna al principio de tercero excluido. Algunos filósofos del siglo XIV admitieron esa excepción. Para Pedro Aureoli, como hemos visto, las proposiciones que afirman o niegan que un determinado acontecimiento contingente sucederá en el futuro no son ni verdaderas ni falsas. Pedro Aureoli no negaba que Dios conoce los acontecimientos futuros contingentes; pero mantenía que como el conocimiento de Dios no mira hacia adelante, por así decirlo, al futuro, no hace verdadero o falso un enunciado positivo o negativo concerniente a un determinado acto libre futuro. Puede decirse, pues, que admitía un caso de lógica «trivalente», aunque, desde luego, sería un anacronismo presentarlo

como si hubiera elaborado una lógica de ese tipo. Pero éste no es el caso de Guillermo de Ockham, el cual no admitía proposiciones que no fueran verdaderas ni falsas, y rechazó los argumentos empleados por Aristóteles para mostrar que las hay, aunque en sus obras se encuentran un par de pasajes que, a primera vista, parecen compartir el punto de vista aristotélico. Además, en la *Summa totius logicae*[170] Ockham afirma explícitamente, en oposición a Aristóteles, que las proposiciones acerca de acontecimientos futuros contingentes son o verdaderas o falsas. Igualmente, en el *Quodlibet*[171] mantiene que Dios puede revelar el conocimiento de proposiciones afirmativas concernientes a acontecimientos futuros contingentes, porque tales proposiciones son verdaderas. Dios hizo revelaciones de ese tipo a los profetas, aunque de qué manera precisa lo hizo «no lo sé, porque no me ha sido revelado». No puede decirse, pues, que Ockham admitiese una excepción al principio de tercero excluido. Y por no admitir tal excepción no se enfrentó con el problema de reconciliar aquella admisión con la omnisciencia divina.

7.Voluntad y omnipotencia divinas.

Si los términos «voluntad», «entendimiento» y esencia» se entienden en un sentido absoluto, son sinónimos. «Si un nombre fuera utilizado para significar precisamente la esencia divina y nada más, sin ninguna connotación de otra cosa cualquiera, y, semejantemente, si un nombre se utilizara para significar de la misma manera la voluntad divina, esos nombres serían simplemente sinónimos; y todo lo que se predicase del uno podría ser predicado del otro».[172] En consecuencia, si los términos «esencia» y «voluntad» se toman en sentido absoluto, hay las mismas razones para decir que la voluntad divina es la causa de todas, las cosas o que la esencia divina es la causa de todas las cosas; el significado de ambas proposiciones sería equivalente. Pero, tanto si hablamos de la «esencia divina» como sí preferimos hablar de la «voluntad divina», Dios es la causa inmediata de todas las cosas, aunque eso no puede ser filosóficamente demostrado.[173] La voluntad divina (o la esencia divina) es la causa inmediata de todas las cosas en el sentido de que sin la causalidad divina no se seguiría efecto alguno, aun cuando todas las demás condiciones y disposiciones estuviesen presentes. Además, el poder de Dios es ilimitado, en el sentido de que Dios puede hacer todo cuanto es posible. Pero decir que Dios no puede hacer lo que es intrísecamente imposible no es limitar el poder de Dios; porque

no tiene sentido hablar de que se haga algo intrínsecamente imposible. Ahora bien, Dios puede producir cualquier efecto posible, incluso sin una causa secundaria. Por ejemplo, Dios podría producir en el ser humano un acto de odio a Él y si Dios hiciera tal cosa, Dios no pecaría.[174] Que Dios puede producir todos los efectos posibles incluso sin el concurso de una causa secundaria es algo que no puede ser probado por el filósofo, pero que, a pesar de ello, debe ser creído.

La omnipotencia divina no puede, pues, probarse filosóficamente. Pero una vez supuesta como artículo de fe, el mundo aparece a una luz especial. Todas las relaciones empíricas, es decir, todas las secuencias regulares, se ven como contingentes, no solamente en el sentido de que las relaciones causales están sujetas a verificación experiencial y no son materia a deducir *a priori*, sino también en el sentido de que un agente externo, a saber, Dios, puede siempre producir *B* sin emplear *A* como causa secundaria. Desde luego, en todos los sistemas de pensamiento medieval la uniformidad y regularidad de los procesos naturales se vio como contingente, ya que todos los pensadores cristianos admitían la posibilidad de intervención milagrosa de Dios. Pero la metafísica de esencias había conferido a la Naturaleza una relativa estabilidad de la que Ockham la privó. Ockham redujo realmente las relaciones y conexiones en la naturaleza a la coexistencia o existencia sucesiva de «absolutos». Y a la luz de la omnipotencia divina, creída por fe, la contingencia de las relaciones y del orden de la naturaleza se vio como la expresión de la voluntad todopoderosa de Dios. El concepto ockhamista de naturaleza, tomado por separado de su trasfondo teológico, puede ser visto razonablemente como una etapa en el camino hacia una concepción científica de la naturaleza, a través de la eliminación de la metafísica; pero el transfondo teológico no era para el propio Ockham un simple añadido sin importancia, Al contrario, el pensamiento de la omnipotencia y libertad divina empapó, explícita o implícitamente, todo su sistema; en el capítulo siguiente veremos el influjo de aquellas convicciones en la teoría moral de Ockham.

Capítulo VII
Ockham. — V

1.No se puede probar filosóficamente que un alma inmaterial e incorruptible es la forma del cuerpo.

Lo mismo que las pruebas tradicionales de la existencia de Dios fueron criticadas por Ockham, éste criticó también cierto número de pruebas propuestas por sus antecesores en el campo de la psicología. Los hombres experimentamos actos de entendimiento y voluntad; pero no hay ninguna razón que obligue a atribuir esos actos a una forma inmaterial o alma. Experimentamos dichos actos como actos de la forma del cuerpo; y, por lo que respecta a nuestra experiencia, parece razonable concluir que son actos de una forma extensa y corpórea.[175] «Si se entiende por alma intelectiva una forma inmaterial e incorruptible que está totalmente en el todo y totalmente en cada parte (del cuerpo), no puede conocerse de modo evidente, ni por la argumentación ni por la experiencia, que haya en nosotros tal forma, o que la actividad de entender pertenezca a una substancia de ese tipo en nosotros, o que un alma de ese tipo sea la forma del cuerpo. No me interesa lo que Aristóteles pudiera pensar acerca de ello, porque me parece que habla siempre de una manera ambigua. Pero mantenemos esas tres cosas solamente por fe».[176] Según Ockham, pues, no experimentamos la presencia en nosotros de una forma inmaterial e incorruptible, ni tampoco puede probarse que los actos de entendimiento que experimentamos sean actos de una forma así. Y aunque pudiésemos probar que los actos de entendimiento que experimentamos fueran los actos de una substancia inmaterial, de ahí no se seguiría que esa substancia fuese la forma del cuerpo. Y si ni el razonamiento filosófico ni la experiencia pueden mostrar que poseemos almas inmateriales e incorruptibles, es evidente que no puede probarse que esas almas son creadas directamente por Dios.[177] Ockham no dice, por supuesto, que no poseamos almas inmortales; lo que dice es que no podemos probar que las poseemos. Esa es una verdad revelada, que se conoce por la fe.

2.La pluralidad de formas realmente distintas en el hombre.

Pero aunque Ockham aceptase por fe la existencia de una forma inmaterial e incorruptible en el hombre, no estaba dispuesto a decir que esa forma informa directamente a la materia. La función de la materia es la de soporte de una forma; y está claro que la materia del cuerpo humano posee una forma. Pero la corruptibilidad del cuerpo humano muestra que no es una forma incorruptible la que informa directamente a la materia. «Digo que se debe postular en el hombre otra forma además del alma intelectiva, a saber, una forma sensitiva, sobre la que un agente natural puede actuar por vía de corrupción y producción».[178] Esa forma o alma sensitiva es distinta del alma intelectiva del hombre, y, a menos que Dios decida lo contrario, perece con el cuerpo.[179] Hay solamente una forma sensitiva en un animal o en un hombre; pero es extensa de modo que «una parte del alma sensitiva perfecciona a una parte de la materia, mientras que otra parte de aquélla perfecciona a otra parte de ésta».[180] Así la parte del alma sensitiva que perfecciona al órgano de la vista es la facultad de ver, mientras que la parte que perfecciona al órgano del oído es la facultad de oír.[181] En este sentido, podemos hablar de potencias sensitivas que son realmente distintas unas de otras; porque «las disposiciones accidentales que se requieren necesariamente para el acto de ver son realmente distintas de las disposiciones que se requieren necesariamente para el acto de oír».[182] Eso está claro por la experiencia de que alguien puede perder la potencia de ver, por ejemplo, sin perder la potencia de oír. Pero si por «potencias» entendemos formas que sean los principios productores de los diversos actos de sensación, no hay necesidad alguna de postular potencias realmente distintas que correspondan a los diversos órganos de los sentidos: podemos aplicar el principio de economía. El único principio es la misma alma o forma sensitiva, que se extiende por todo el cuerpo y opera a través de los diferentes órganos de los sentidos.

En un lugar Ockham habla del modo siguiente. «Según la opinión que yo considero verdadera, hay en el hombre varias formas substanciales, al menos una forma de corporeidad y el alma intelectiva».[183] En otro lugar dice que aunque es difícil probar que haya o no varias formas substanciales en el hombre, «está probado [que las hay] del modo siguiente, al menos con respecto al alma intelectiva y el alma sensitiva, que son distintas en el hombre».[184] Su observación acerca de la dificultad de la prueba se explica en el *Quodlibet*,[185] donde dice que es difícil probar que las almas sensitiva e intelectiva son distintas en el hombre, «porque no puede probarse a partir de proposiciones evidentes por sí mismas». Pero eso no le impide pasar a presentar argumentos basados en la experiencia, como el de que podemos desear una cosa con el apetito sensitivo, mientras que al mismo tiempo nos apartamos de ella con la voluntad racional. En cuanto al hecho de que en un lugar parece insistir en el alma

intelectiva y la forma de corporeidad, mientras que en otro lugar parece insistir en la presencia en el hombre de almas intelectiva y sensitiva, la inconsecuencia parece explicable en términos de uno y otro contexto. En todo caso, Ockham mantenía claramente la existencia en el hombre de tres formas distintas. Él dice no solamente que el alma intelectiva y el alma sensitiva son distintas en el hombre,[186] sino también que el alma sensitiva y la forma de corporeidad son realmente distintas tanto en los hombres como en los brutos.[187] Al mantener la existencia de una forma de corporeidad en el hombre, Ockham continuaba, sin duda, la tradición franciscana; y propone el argumento teológico tradicional de que la forma de corporeidad tiene que ser postulada para explicar la identidad numérica del cuerpo muerto de Cristo con su cuerpo viviente, aunque también presenta otros argumentos.

Al decir que hay en el hombre una forma de corporeidad y al mantener que el alma intelectiva no informa directamente la materia prima, Ockham continuaba, pues, directamente una posición tradicional, en favor de la cual rechazó la de santo Tomás de Aquino. Además, aunque él mantenía la doctrina de la pluralidad de formas substanciales, no negó que el hombre, tomado en su totalidad, fuese una unidad. «Hay solamente un ser total del hombre, pero varios seres parciales».[188] Ni tampoco negó que el alma intelectiva fuese la forma del cuerpo, aunque no creía que tal cosa pudiera probarse filosóficamente. De ahí que haya poca razón para decir que Ockham contradijese la doctrina del concilio de Vienne (1311), puesto que dicho concilio no afirmó que el alma racional o intelectiva informase directamente la materia prima. La mayoría de los propios miembros de aquel concilio sostenían la doctrina de la forma de corporeidad; y cuando declararon que el alma racional informa al cuerpo directamente no zanjaron en modo alguno la cuestión de si el cuerpo que es informado por el alma racional está o no constituido como cuerpo por su propia forma de corporeidad. Por otra parte, está claro que el concilio había tratado de defender la unidad del hombre contra las implicaciones de las teorías psicológicas de Olivi;[189] y es dudoso que la doctrina de Ockham satisfaga esa exigencia. Debe recordarse que para Ockham una distinción real significa una distinción entre cosas que pueden ser separadas, al menos por el poder divino. Ockham rechazaba la doctrina escotista de la distinción formal objetiva, es decir, de una distinción objetiva entre diferentes «formalidades» de una misma cosa, que no pueden ser separadas unas de otras. Al discutir la cuestión de si el alma sensitiva y el alma intelectiva son realmente distintas en el hombre, Ockham observa que el alma sensitiva de Cristo, aunque siempre unida a la Divinidad, permaneció donde Dios quiso durante el tiempo que medió entre la muerte de Cristo y su resurrección. «Pero que permaneciese con el cuerpo o con el alma intelectiva, solamente Dios lo sabe; sin embargo, es bien posible decir ambas cosas».[190] Pero si la forma sensitiva es realmente separable de la forma racional del hombre y de su cuerpo, es difícil ver cómo puede conservarse la unidad del hombre. Es verdad, indudablemente, que todos los pensadores cristianos medievales admitirían que el alma racional es separable del cuerpo; evidentemente,

no habrían podido negar tal cosa. Y podría argüirse que la afirmación de la separabilidad del alma sensitiva de la intelectiva no menoscaba la unidad del hombre más de lo que ésta pueda ser menoscabada por la afirmación de que el alma intelectiva es separable del cuerpo. No obstante, tenemos derecho a decir al menos que la doctrina de Ockham de la distinción real entre las almas sensitiva y racional en el hombre dificulta la salvaguarda de la unidad del hombre, más de lo que la dificulta la doctrina escotista de la distinción formal. Ockham prescindió, desde luego, de la distinción formal de Scoto en nombre del principio de economía, y apoyó su propia teoría de la distinción real entre las almas sensitiva y racional apelando a la experiencia. En realidad, Scoto mantuvo la distinción formal por razones similares; pero, al parecer, él reconoció mejor que Ockham la unidad fundamental de la vida sensitiva e intelectiva del hombre. En ciertos aspectos parece haber sido menos influido por Aristóteles que Ockham, el cual consideraba la posibilidad de que el alma racional estuviese unida al cuerpo más como un motor que como una forma, aunque, como hemos visto, aceptaba por la fe la doctrina de que el alma intelectiva es la forma del cuerpo.

3.El alma racional no posee realmente facultades distintas.

Aunque Ockham afirmase la existencia en el hombre de una pluralidad de formas, realmente distintas entre sí, no estaba dispuesto a admitir una distinción real entre las facultades de una forma dada. Ya hemos visto que se negó a admitir que el alma sensitiva posea potencias realmente distintas del alma misma, o las unas de las otras, a menos que por «potencias» se entienda simplemente disposiciones accidentales en los diversos órganos de los sentidos. También se negó a admitir que el alma o forma racional posea facultades realmente distintas de la misma alma racional, o las unas de las otras. El alma racional es inextensa y espiritual, y no puede tener partes ni facultades ontológicamente distintas. Lo que se llama el entendimiento es simplemente el alma racional que entiende, y lo que llamamos voluntad es simplemente el alma que quiere. El alma racional produce actos; y la potencia o facultad intelectiva «no significa solamente la esencia del alma, sino que connota el acto de entendimiento. Y semejantemente en el caso de la voluntad».[191] Entendimiento y voluntad son pues, en cierto sentido, realmente distintos, a saber, si

tomamos esos nombres como términos connotativos; porque un acto de entendimiento es realmente distinto de un acto de querer. Pero si nos referimos a aquello que produce los actos, entendimiento y voluntad no son realmente distintos. El principio de economía tiene aplicación en la eliminación de principios o facultades realmente distintos.[192] Hay una sola alma racional, que puede producir actos diferentes. En cuanto a la existencia de un entendimiento activo distinto del entendimiento pasivo, no hay razón que obligue a aceptarla. La formación de los conceptos universales, por ejemplo, puede explicarse sin postular una actividad del entendimiento.[193] No obstante, Ockham está dispuesto a aceptar el entendimiento activo en razón de la autoridad «de los santos y de los filósofos»,[194] a pesar del hecho de que se puede responder a los argumentos presentados en su favor, y que, en todo caso, los argumentos que pueden presentarse no son más que probables.

4. La persona humana.

Al afirmar una pluralidad de formas substanciales en el hombre, y al negar al mismo tiempo que el entendimiento y la voluntad sean facultades realmente distintas, Ockham se mantuvo fiel a dos rasgos de la tradición franciscana. Pero la doctrina de la pluralidad de formas substanciales en el hombre llevaba consigo tradicionalmente la aceptación de la forma de corporeidad además del alma humana una; no una ruptura, por decirlo así, del alma en formas distintas en el sentido ockhamista de «distinción». El que Ockham sustituyese la distinción formal objetiva de Scoto por una distinción real que suponía separabilidad era poco compatible con la afirmación de la unidad del ser humano. No obstante, al discutir la personalidad humana, Ockham insistió en esa unidad. La persona es un *suppositum intellectuale*, definición que vale tanto en el caso de las personas creadas como en el de las increadas.[195] Un *suppositum* es «un ser completo, incomunicable por identidad, incapaz de inherir en algo, y no soportado (*sustentatum*) por algo».[196] Las palabras «un ser completo» excluyen de la clase de los *supposita* todas las partes, esenciales o integrantes, mientras que las palabras «incomunicable por identidad» excluyen la esencia divina, que, aunque un ser completo, es «comunicada por identidad» a las Personas divinas. La frase «incapaz de inherir en algo» excluye los accidentes, mientras que «no soportado» (o asumido) por algo, excluye la naturaleza humana de Cristo, que fue asumida por la segunda Persona, y, en consecuencia, no es ella misma persona. En el

Comentario a las *Sentencias*, Ockham define «persona» como «una naturaleza intelectual y completa que no es ni sustentada por otra cosa ni capaz, como parte, de formar con otra cosa un ser».[197] En el caso de las tres Personas divinas, cada *suppositum intellectuale* o Persona está constituido por la esencia divina y una relación.[198]

Así pues, la persona humana es el ser total del hombre, no el alma o forma racional solamente. Es en virtud de la forma racional que el ser humano es un *suppositum intellectuale*, a diferencia de cualquier otra clase de *suppositum*; pero es todo el hombre, no la forma racional por sí sola, lo que constituye la persona humana. En consecuencia, Ockham mantiene, con santo Tomás, que el alma humana en estado de separación del cuerpo después de la muerte no es una persona.[199]

5.La libertad.

Una de las características principales de una criatura racional es la libertad.[200] La libertad es el poder «por el cual yo puedo indiferente y contingentemente producir un efecto de tal modo que puedo causar o no causar ese efecto, sin que resulte diferencia alguna en aquel poder».[201] Que poseamos ese poder no puede probarse por un razonamiento *a priori*, pero «puede ser conocido, sin embargo, evidentemente, por la experiencia, es decir, por el hecho de que todo hombre experimenta que, por mucho que su razón le dicte algo, su voluntad puede quererlo o no quererlo».[202] Además, el hecho de que censuremos o alabemos a las personas, es decir, que les imputemos responsabilidad por sus acciones, manifiesta que aceptamos la libertad como una realidad. «Ningún acto es culpable a menos que esté en nuestro poder. Porque nadie culpa a un hombre ciego de nacimiento, ya que es ciego por el sentido (*caecus sensu*); pero si es ciego por su propio acto, entonces es culpable.»[203]

Según Ockham, la voluntad es libre de querer o no querer la felicidad, el fin último; no ha de quererlo necesariamente. Eso está claro con respecto al fin último considerado en concreto, es decir, Dios. «Ningún objeto que no sea Dios puede satisfacer a la voluntad, porque ningún acto que sea dirigido a algo distinto de Dios excluye toda ansiedad y tristeza. Porque, cualquier objeto creado que sea poseído, la voluntad puede desear alguna otra cosa con ansiedad y tristeza.[204] Pero que el goce de la esencia divina nos sea posible no puede ser probado filosóficamente; es un artículo de fe.[205] Entonces, si no sabemos si el goce de Dios es posible, no podemos

quererlo. E incluso si por la fe sabemos que es posible, aún podemos quererlo o no quererlo, como sabemos claramente por la experiencia. Lo que es más, no queremos necesariamente ni siquiera la felicidad perfecta en general. Porque el entendimiento puede creer que la felicidad perfecta no es posible para el hombre, y que la única condición posible para nosotros es aquella en la que actualmente nos encontramos. Pero si el entendimiento puede creer que la felicidad perfecta es imposible, puede dictar a la voluntad que no debería querer algo que es imposible e incompatible con la realidad de la vida humana. Y, en tal caso, la voluntad puede no querer lo que el entendimiento le dice que no debe querer. El juicio del entendimiento es, ciertamente, erróneo; pero, aunque «la voluntad no se conforma necesariamente al juicio de la razón, puede conformarse al mismo, sea recto o erróneo».[206]

Al subrayar la libertad de la voluntad frente al juicio del entendimiento, Ockham se mantenía en la tradición común de los filósofos franciscanos. Pero puede observarse que su modo de ver la libertad de la voluntad incluso en lo concerniente al querer de la felicidad en general (*beatitudo in communi*) se adaptaba de la mejor manera a su teoría ética. Si la voluntad es libre de querer o no querer la felicidad, sería sumamente difícil analizar la bondad de los actos humanos en términos de relación a un fin necesariamente deseado. Y, de hecho, la teoría ética de Ockham tuvo, como en seguida veremos, un marcado carácter autoritario.

No podía esperarse otra cosa sino que Ockham insistiría en que la voluntad es libre de producir un acto contrario a aquel al que el apetito sensitivo se inclina fuertemente.[207] Pero admitió, desde luego, la existencia de hábitos e inclinaciones en el apetito sensitivo y en la voluntad.[208] Hay alguna dificultad, dice, en explicar cómo se forman los hábitos en una potencia libre como la voluntad, a consecuencia de actos repetidos del apetito sensitivo; pero es un hecho de experiencia que se forman. «Es difícil dar la causa por la que la voluntad está más inclinada a no querer un objeto que causa dolor al apetito sensitivo». La causa no puede encontrarse en la orden del entendimiento, porque el entendimiento podría igualmente decir que la voluntad debería querer el objeto o que no debería quererlo. Pero «es obvio, mediante la experiencia, que aunque el entendimiento diga que debe sufrirse la muerte por el bien del Estado, la voluntad está, por decirlo así, naturalmente inclinada a lo contrario». Por otra parte, no podemos decir simplemente que la causa de la inclinación de la voluntad es el placer del apetito sensitivo. Porque «por intenso que sea el placer en el apetito sensitivo, la voluntad puede, en virtud de su libertad, querer lo opuesto». «Y así, digo que no parece haber otra causa de la inclinación natural de la voluntad excepto que tal es la naturaleza de la cosa; y ese hecho llega a sernos conocido por la experiencia».[209] En otras palabras, es un hecho cierto de experiencia que la voluntad está inclinada a seguir al apetito sensitivo; pero es difícil dar una satisfactoria explicación teorética de ese hecho, aunque eso no altera la naturaleza del hecho. Si nos abandonamos al apetito sensitivo en una determinada dirección, se forma un hábito, y ese hábito tiene su reflejo en lo que podemos llamar un hábito de

la voluntad, hábito que incrementa su fuerza si la voluntad no reacciona suficientemente contra el apetito sensitivo. Por otra parte, la voluntad no pierde el poder de obrar contra el hábito y la inclinación, aun cuando sea con dificultad, porque la voluntad es esencialmente libre. Un acto humano nunca puede ser atribuido simplemente al hábito y la inclinación: porque es posible a la voluntad decidir de una manera contraria al hábito y la inclinación.

6.Teoría ética de Ockham.

Una voluntad libre creada está sujeta a obligación moral. Dios no está, ni puede estar, bajo obligación alguna; pero el hombre depende enteramente de Dios, y, en sus actos libres, esa dependencia se expresa en forma de obligación moral. El hombre está moralmente obligado a querer lo que Dios le ordena querer, y a no querer lo que Dios le ordena no querer. El fundamento ontológico del orden moral es, pues, la dependencia en que el hombre está con respecto a Dios, como la criatura está en dependencia con respecto a su Creador. Y el contenido de la ley moral es proporcionado por el precepto divino. «El mal no es otra cosa que hacer algo cuando se está bajo la obligación de hacer lo opuesto. La obligación no pesa sobre Dios, puesto que Éste no está bajo ninguna obligación de hacer algo».[210]

Esa personal concepción de la ley moral estaba íntimamente relacionada con la insistencia de Ockham en la omnipotencia y libertad divinas. Una vez que esas verdades se aceptan como verdades reveladas, todo el orden creado, incluida la ley moral, es visto por Ockham como enteramente contingente, en el sentido de que no sólo su existencia sino también su esencia y carácter dependen de la voluntad creadora y omnipotente de Dios. Habiéndose desembarazado de toda idea universal de hombre en la mente divina, Ockham pudo eliminar la idea de una ley natural que fuera inmutable en esencia. Para santo Tomás el hombre era, sin duda, contingente, en el sentido de que su existencia depende de la libre decisión de Dios; pero Dios no podría crear la particular especie de ser a la que llamamos hombre e imponerle preceptos que no tuviesen en cuenta su contenido. Y, aunque él consideraba, por razones exegéticas relacionadas con las Escrituras, que Dios puede dispensar de ciertos preceptos de la ley natural, Scoto estaba fundamentalmente de acuerdo con santo Tomás.[211] Hay actos que son intrínsecamente malos y que son prohibidos porque son malos; no son malos simplemente porque están prohibidos. Para Ockham, en cambio, la voluntad divina es la norma última de moralidad: la ley moral se

fundamenta en la libre decisión divina más que en la esencia divina. Además, Ockham no vaciló en extraer las consecuencias lógicas de esa posición. Dios concurre, como creador y conservador universal, a todo acto, incluso a un acto de odio a Dios. Pero Dios puede también causar, como causa total, el mismo acto al que concurre como causa parcial. «Así, Él puede ser la causa total de un acto de odio a Dios, y eso sin ninguna malicia moral».[212] Dios no está bajo obligación alguna; y, por lo tanto, puede causar en la voluntad humana un acto que sería moralmente malo si el hombre fuese el responsable del mismo. Si el hombre fuese responsable de ese acto, cometería pecado, puesto que está obligado a amar a Dios, y no a odiarle; pero la obligación, que es el resultado de la imposición divina, no puede afectar a Dios mismo. «Por el hecho mismo de que Dios quiere algo, es bueno que ese algo se haga… Por lo tanto, si Dios causase el odio a Él en la voluntad de alguien, es decir, si Dios fuese la causa total de ese acto, ni pecaría aquel hombre ni pecaría Dios; porque Dios no está bajo obligación alguna y el hombre no está (en tal caso) obligado, porque el acto no estaría en su propio poder».[213] Dios puede hacer todo y ordenar todo lo que no implica contradicción lógica. Así pues, como, según Ockham, no hay repugnancia natural y formal entre amar a Dios y amar a una criatura de un modo que haya sido prohibido por Dios, Dios podría ordenar la fornicación. Entre amar a Dios y amar a una criatura de una manera que es ilícita, no hay más que repugnancia extrínseca, a saber, la repugnancia que resulta del hecho de que Dios ha prohibido ese modo de amar a una criatura. De ahí que si Dios ordenase la fornicación, ésta sería no solamente lícita, sino meritoria.[214] Odiar a Dios, robar, cometer adulterio, son cosas prohibidas por Dios; pero podrían ser ordenadas por Dios; y, si lo fueran, serían actos meritorios.[215] Nadie puede decir que Ockham estuviese falto de valor para sacar las consecuencias lógicas de su personal teoría ética.

Huelga decir que Ockham no trataba de sugerir que el adulterio, la fornicación, el robo y el odio a Dios sean actos legítimos en el orden moral presente; aún menos trataba de animar a que se cometiesen actos semejantes. Su tesis era que tales actos son indebidos porque Dios los ha prohibido y su intención era subrayar la omnipotencia y libertad divinas, no promover la inmoralidad. Él se valía de la distinción entre el poder absoluto (*potentia absoluta*) de Dios, por el que Éste podría haber establecido prohibiciones opuestas a las que de hecho ha establecido, y la *potentia ordinata* de Dios, por la cual Éste ha establecido realmente un determinado código moral. Pero Ockham explicaba tal distinción de modo que dejaba en claro no solamente que Dios podía haber establecido otro orden moral, sino que en cualquier momento podría ordenar lo que actualmente ha prohibido.[216] No tiene, pues, sentido alguno que se busque para la ley moral una razón más última que el simple *fiat* divino. La obligación resulta del encuentro de una voluntad libre creada con un precepto externo. En el caso de Dios no podría haber cuestión de un precepto externo. Así pues, Dios no está obligado a ordenar un tipo de actos mejor que su opuesto. El que haya ordenado tal cosa y prohibido tal otra se explica en términos de la libre

decisión divina; y ésa es una razón suficiente.

El elemento autoritarista en la teoría moral de Ockham es, naturalmente, el que ha atraído la máxima atención. Pero hay otro elemento que también debe ser mencionado. Aparte del hecho de que Ockham analiza las virtudes morales en dependencia del análisis aristotélico, hace un frecuente uso del concepto escolástico de la recta razón (*recta ratio*). La recta razón se describe como la norma, al menos como la norma próxima, de la moralidad. «Puede decirse que toda voluntad recta está en conformidad con la recta razón.» [217] Y, en otro lugar, «ninguna virtud moral, ningún acto virtuoso es posible a menos que esté en conformidad con la recta razón; porque la recta razón está incluida en la definición de virtud en el libro segundo de la *Ética*».[218] Además, para que un acto sea virtuoso, no solamente ha de estar de acuerdo con la recta razón, sino que también debe ser hecho porque está de acuerdo con la recta razón. «Ningún acto es perfectamente virtuoso a menos que en ese acto la voluntad quiera lo que está prescrito por la recta razón, porque está prescrito por la recta razón.» [219] Porque si alguien quisiese lo que está prescrito por la recta razón simplemente porque es agradable o por algún otro motivo, sin tener en cuenta su estar prescrito por la recta razón, su acto «no sería virtuoso, puesto que no sería producido en conformidad con la recta razón. Porque producir un acto en conformidad con la recta razón es querer lo que está prescrito por la recta razón por el hecho de que está así prescrito».[220] Esa insistencia en la motivación no era, por supuesto, un repentino arranque de «puritanismo» de parte de Ockham: Aristóteles había insistido en que para que un acto sea perfectamente virtuoso debe ser hecho por razón de sí mismo, es decir, porque es lo que debe hacerse. Llamamos a un acto justo, dice Aristóteles, si es lo que un hombre justo haría; pero de ahí no se sigue que un hombre sea justo, es decir, que tenga la virtud de la justicia, simplemente porque hace el acto que haría el hombre justo en las mismas circunstancias. Para que él sea justo debería hacerlo como lo haría el hombre justo, y eso incluye el hacerlo por ser lo que debe hacerse. [221]

La recta razón es, pues, la norma de la moralidad. Un hombre puede equivocarse en cuanto a lo que él cree que dicta la recta razón; pero, incluso si se equivoca, está obligado a conformar su voluntad a lo que él cree que está prescrito por la recta razón. En otras palabras, la conciencia debe ser seguida siempre, incluso en el caso de la conciencia errónea. Indudablemente, un hombre puede ser responsable de tener una conciencia errónea; pero también es posible que se encuentre en «ignorancia invencible», y, en tal caso, no es responsable de su error. En cualquier caso, tiene que seguir lo que de hecho es el juicio de su conciencia. «Una voluntad creada que sigue una conciencia invenciblemente errónea es una voluntad recta; porque la voluntad divina quiere que siga su razón cuando esa razón no es culpable. Si obra contra esa razón (es decir, contra una conciencia invenciblemente errónea), peca…»[222] Un hombre está moralmente obligado a hacer lo que de buena fe cree recto. Esa doctrina, la de que uno está moralmente obligado a seguir la propia conciencia, y la de que

seguir una conciencia invenciblemente errónea, lejos de ser un pecado, es un deber, no era una doctrina nueva en la Edad Media; pero Ockham la expresó de un modo claro e inequívoco.

Parece, pues, al menos a primera vista, que nos encontramos frente a dos teorías morales en la filosofía de Ockham. Por una parte está su concepto autoritario de la ley moral. De tal concepción parece que debería seguirse que solamente puede haber un código moral revelado. Porque ¿de qué otro modo que por la revelación podría conocer el hombre un código moral que depende enteramente de la libre decisión divina? La deducción racional no nos permitiría ese conocimiento. Pero por otra parte está la insistencia de Ockham en la recta razón, que parece implicar que la razón puede discernir lo que es debido y lo que es indebido. La concepción autoritaria de la moralidad expresa la convicción de Ockham a propósito de la omnipotencia y libertad de Dios tal como aparecen en la revelación cristiana, mientras que su insistencia en la recta razón parece representar la influencia en su pensamiento de la doctrina ética de Aristóteles y de las teorías morales de sus predecesores medievales. Puede parecer, pues, que Ockham presenta un tipo de teoría ética en su condición de teólogo y otro tipo distinto en su condición de filósofo. Y así ha podido mantenerse que Ockham, a pesar de su concepción autoritaria de la ley moral, promovió el desarrollo de una teoría moral «laica», representada por su insistencia en la razón como norma de moralidad y en el deber que uno tiene de hacer lo que de buena fe cree que debe hacer.

Creo que es difícil negar que hay alguna verdad en la pretensión de que en la doctrina ética de Ockham están implícitas dos teorías morales. Ockham construyó sobre la infraestructura de la tradición cristiano-aristotélica, y retuvo una buena parte de ésta, como es patente en lo que dice sobre las virtudes, la recta razón, los derechos naturales, etc. Pero añadió a esa infraestructura una superestructura que consistía en una concepción ultra-personal de la ley moral; y, al parecer, no advirtió plenamente que la adición de esa superestructura exigía una reconstrucción de la infraestructura más radical que la que en realidad efectuó. Su personal concepción de la ley moral no carecía de precedentes en el pensamiento cristiano; pero el caso es que en los siglos XII y XIII se había elaborado una teoría moral en íntima conexión con la metafísica y que excluía todo modo de ver la ley moral como dependiendo pura y simplemente de la voluntad divina. Al conservar buena parte de la teoría moral anterior al mismo tiempo que formulaba una interpretación autoritarista de la ley moral, Ockham se enredaba inevitablemente en dificultades. Como otros pensadores cristianos medievales, él aceptaba, desde luego, la existencia de un orden moral actual; y en su discusión de temas tales como la función de la razón o la existencia de derechos naturales[223] implicaba que la razón puede discernir los preceptos, al menos los fundamentales, de la ley moral realmente vigente. Al mismo tiempo insistía en que el orden moral realmente vigente es debido a la decisión divina, en el sentido de que Dios podía haber establecido un orden moral diferente e, incluso ahora, ordenar al

hombre hacer algo contrario a la ley moral por Él establecida. Pero, si el orden moral presente depende simple y únicamente de la decisión divina, ¿cómo podríamos saber cuál sea ésta, a no ser por la Revelación? No parece que pueda haber así otra cosa que una ética revelada. Pero tampoco parece que Ockham afirmase tal cosa: más bien pensó, al parecer, que los hombres, sin la Revelación, son capaces de discernir en algún sentido la ley moral. En tal caso, es presumible que puedan discernir un código de prudencia o una serie de imperativos hipotéticos. Los hombres podrían ver, sin necesidad de revelación, que ciertos actos concuerdan con la naturaleza y con la sociedad humanas, mientras que otros actos son nocivos; pero no podrían discernir una ley natural inmutable, ni tampoco podrían saber, sin revelación, si los actos que creían justos eran realmente los actos ordenados por Dios. Si la razón no puede probar de una manera concluyente la existencia de Dios, es obvio que no puede probar que Dios ha ordenado tal cosa y no tal otra. Así pues, si dejamos al margen la teología de Ockham, parece que nos quedamos con una moral no-metafísica y no-teológica, cuyos preceptos no pueden ser conocidos como preceptos necesarios o inmutables. Tal vez deba verse ahí la razón de la insistencia de Ockham en que se siga el dictamen de la conciencia, incluso de la conciencia errónea. Abandonado a sí mismo, es decir, sin ayuda de la revelación, el hombre podría acaso elaborar una ética de tipo aristotélico; pero no podría discernir una ley natural del tipo considerado por santo Tomás de Aquino, ya que ésta queda excluida por la concepción autoritarista de la ley moral, unida al «nominalismo» de Ockham. Así pues, en ese sentido puede estar justificada la afirmación de que en la doctrina de Ockham hay implícitas dos morales, a saber, una autoritarista y otra «laica» o no-teológica.

Pero una cosa es decir que ambos sistemas éticos están implícitos en la doctrina moral de Ockham, y otra distinta sugerir que él tuviese la intención de promover una ética divorciada de la teología. Se podría decir con mucho mayor justicia que Ockham intentó precisamente lo contrario; porque es evidente que él consideraba que sus predecesores habían oscurecido las doctrinas de la omnipotencia y la libertad divinas con sus teorías de una ley natural inmutable. Si de lo que se trata es de interpretar la mente del propio Ockham, está claro que lo que ha de subrayarse es el lado personal de su teoría moral. Basta con dirigir la mirada a un pasaje como el siguiente, en el que dice que la razón por la que un acto contrario al dictado de la conciencia es un acto indebido es que «se produciría en contra del precepto y de la voluntad divina que quiere que un acto se produzca en conformidad con la recta razón».[224] En otras palabras, la razón última y suficiente por la que debemos seguir el dictamen de la conciencia o la recta razón es que Dios quiere que lo hagamos así. El autoritarismo tiene la última palabra. En otro lugar habla Ockham de un acto que es «intrínseca y necesariamente virtuoso *stante ordinatione divina*»,[225] y, en la misma sección, dice que «en el orden presente (*stante ordinatione quae nunc est*) ningún acto es perfectamente virtuoso a menos que sea producido en conformidad con la recta razón». Tales observaciones son reveladoras. Un acto necesariamente

virtuoso no lo es sino de un modo relativo, es decir, si Dios ha decretado que sea virtuoso. Dado el orden instituido por Dios, se sigue lógicamente que ciertos actos son buenos y otros son malos; pero el orden mismo depende de la libre decisión divina. Posee una cierta estabilidad, y Ockham no imaginaba que Dios esté constantemente variando sus órdenes, por así decirlo; pero insiste en que aquella estabilidad no es absoluta.

Podemos, pues, resumir la posición de Ockham aproximadamente en las líneas siguientes. El ser humano, como un ser creado libre que depende enteramente de Dios, esta moralmente obligado a conformar su voluntad a la voluntad divina con respecto a aquello que Dios manda o prohíbe. Absolutamente hablando. Dios podría mandar o prohibir cualquier acto, siempre que no supusiera una contradicción. De hecho, Dios ha establecido una determinada ley moral. Como ser racional, el hombre puede ver que debe obedecer esa ley. Pero puede no saber qué ha mandado Dios; y, en tal caso, está obligado a hacer lo que honradamente cree que está de acuerdo con los mandamientos de Dios. Obrar de otro modo sería obrar en contra de lo que se cree que es el mandato divino; y eso sería pecar. No está claro lo que Ockham pensaba de la situación moral del hombre que no tiene conocimiento de la revelación, o ni siquiera conocimiento de la existencia de Dios. Ockham parece implicar que la razón puede discernir algo del orden moral presente; pero, si tal era su pensamiento, es difícil ver cómo puede conciliarse esa idea con su concepción autoritarista de la moralidad. Si la ley moral depende simplemente de la decisión divina, ¿cómo puede ser conocido su contenido, aparte de la revelación? Y si su contenido puede ser conocido aparte de su revelación, ¿cómo puede depender simplemente de la decisión divina? Parece que el único modo de escapar de esa dificultad es decir que lo que podemos conocer aparte de la revelación es simplemente un código provisional de moralidad, basado en consideraciones no-teológicas. Pero yo no me decidiría a afirmar que Ockham tuviese en realidad en la mente, de una manera clara, esa idea, que implicaría la posibilidad de una ética puramente filosófica y de segundo orden, a diferencia de la ética obligatoria e impuesta por Dios. Ockham pensaba en términos del código ético comúnmente admitido por los cristianos, aunque afirmaba que éste dependía de la libre decisión divina. Es muy probable que no reconociese con claridad las dificultades resultantes de su concepción autoritarista.

Capítulo VIII
Ockham. — VI

1.La disputa sobre la pobreza evangélica y la doctrina de los derechos naturales.

Sería un error suponer que Ockham fuese un filósofo político en el sentido de un hombre que reflexiona sistemáticamente sobre la naturaleza de la sociedad política, la soberanía y el gobierno. Las obras políticas de Ockham no fueron escritas para proporcionar una teoría política abstracta; fueron inmediatamente ocasionadas por disputas contemporáneas en que estuvo envuelta la Santa Sede, y la finalidad inmediata de Ockham fue la de oponerse y denunciar lo que le parecía una agresión papal y un absolutismo injustificado. Él se interesó por las relaciones entre el papa y el emperador, o entre el papa y los miembros de la Iglesia, más que por la sociedad política o el gobierno político como tales. Ockham compartía el respeto por la ley y las costumbres y el disgusto por el absolutismo arbitrario y caprichoso que eran características comunes de los filósofos y teólogos medievales: sería equivocado suponer que se propuso revolucionar la sociedad medieval. Es verdad, sin duda, que Ockham se vio llevado a una afirmación de principios generales sobre las relaciones de la Iglesia y el Estado y sobre el gobierno político; pero lo hizo principalmente en el curso de controversias sobre concretos y específicos puntos en disputa. Por ejemplo, publico su *Opus nonaginta dierum* hacia el año 1332, en defensa de la actitud de Miguel Cesena en la disputa sobre la pobreza evangélica. El papa Juan XXII había condenado como herética una doctrina sobre la pobreza evangélica defendida por muchos franciscanos, y había desposeído a Miguel de su puesto de general de la orden franciscana. Contraataques de Miguel (el cual, junto con Bonagratia de Bérgamo y Guillermo de Ockham, había buscado refugio en la corte del emperador Luis de Baviera) provocaron la bula pontificia *Quia vir reprobus*(1329), en la que las doctrinas de Miguel eran de nuevo censuradas y se reprendía a los franciscanos por osar publicar folletos en los que se criticaban manifestaciones del papa. Ockham replicó sometiendo la bula a un cuidadoso análisis y a una crítica punzante en su *Opus nonaginta dierum*. Dicha publicación fue ocasionada, pues, no por una consideración puramente teorética de la posición de la Santa Sede, sino por una disputa concreta, la relativa a la pobreza evangélica; no fue

compuesta por un filósofo político en horas de fría reflexión, sino por un contendiente en una disputa acalorada. Ockham criticaba las manifestaciones papales como a su vez heréticas, y pudo referirse a la errónea opinión de Juan XXII a propósito de la visión beatífica. Es decir, que Ockham escribió aquella obra ante todo como un teólogo.

Pero aunque Ockham escribiese su *Opus nonaginta dierum* con la específica finalidad de defender a sus colegas franciscanos contra la condena papal, y aunque consagrase gran parte de su atención a descubrir herejías y errores en las declaraciones del papa, discutió la cuestión de la pobreza del modo que podía esperarse de un filósofo, de un hombre acostumbrado al razonamiento estricto y cuidadoso. El resultado es que en aquella obra se pueden encontrar ideas generales de Ockham, por ejemplo, sobre el derecho de propiedad, aunque debe confesarse que no es fácil decidir exactamente cuáles de las opiniones discutidas son las suyas propias, ya que escribió de un modo mucho más refrenado e impersonal de lo que podría esperarse en un escritor polémico comprometido en una controversia acalorada.

El hombre tiene un derecho natural a la propiedad. Dios dio al hombre el poder de disponer de los bienes de la tierra del modo dictado por la recta razón, y, desde la Caída, la recta razón muestra que la apropiación personal de bienes temporales es necesaria.[226] El derecho a la propiedad privada es, pues, un derecho natural, querido por Dios, y, como tal, es inviolable, en el sentido de que nadie puede ser despojado de su derecho por un poder terrenal. El Estado puede regular el ejercicio del derecho de propiedad privada, por ejemplo, el modo en que la propiedad se transfiere en la sociedad; pero no puede privar a los hombres de su derecho contra su voluntad. Ockham no niega que un criminal, por ejemplo, puede ser privado legítimamente de la libertad para adquirir y poseer propiedad; pero el derecho de propiedad, insiste, es un derecho natural que no depende en su esencia de las convenciones positivas de la sociedad; y sin que haya falta de su parte, o alguna otra causa razonable, un hombre no puede ser privado a la fuerza del ejercicio de su derecho, ni aun menos del derecho mismo.

Ockham habla del derecho (*ius*) como un poder legítimo (*potestas licita*), un poder en conformidad con la recta razón (*conformis rationi rectae*), y distingue los poderes legítimos que son anteriores a las convenciones humanas de aquellos que dependen de la convención humana. El derecho de propiedad privada es un poder legítimo que es anterior a la convención humana, puesto que la recta razón dicta la institución de la propiedad privada como un remedio para la condición moral del hombre después de la Caída. Puesto que está permitido al hombre poseer propiedad, y hacer uso de ella, y resistir a quien trate de arrebatársela, el hombre tiene derecho a la propiedad privada, porque aquel permiso (*licentia*) procede de la ley natural. Pero no todos los derechos naturales son de la misma clase. Hay, en primer lugar, derechos naturales que son válidos hasta que se hace una convención en contrario. Por ejemplo, el pueblo romano, según Ockham tiene derecho a elegir su obispo, a

consecuencia del hecho de que tiene la obligación de tener un obispo. Pero el pueblo romano puede ceder su derecho de elección a los cardenales, aunque podría volver a ejercitarlo si por alguna razón la elección por los cardenales se hiciese imposible o impracticable. Los derechos naturales condicionales de ese tipo son ejemplos de lo que Ockham llama derechos que dimanan de la ley natural entendida en el tercer sentido.[227] En segundo lugar, hay derechos naturales que tenían validez en el estado de la humanidad anterior a la Caída, aunque «derecho natural» en ese sentido significa simplemente la consecuencia de una perfección que existió una vez y que ya no existe; está condicionado a un cierto estado de perfección humana. En tercer lugar, hay derechos que participan de la inmutabilidad de los preceptos morales, y el derecho a la propiedad privada es uno de ellos. En el *Breviloquium* Ockham declara que «el mencionado poder de apropiarse cosas temporales cae bajo un precepto y se reconoce como perteneciente a la esfera de la moralidad (*inter pura moralia computatur*)».

Pero aún se necesita otra distinción. Hay algunos derechos naturales en el sentido que hemos expuesto en tercer lugar (el *primus modus* de Ockham) que están tan vinculados al imperativo moral que nadie está autorizado a renunciarlos, ya que la renuncia al derecho equivaldría a un pecado contra la ley moral. Así, todo el mundo tiene el derecho de conservar su propia vida, y pecaría contra la ley moral quien se privase voluntariamente de comida hasta morir. Pero si el hombre está obligado a conservar su vida, tiene el derecho de hacerlo así, un derecho al que no puede renunciar. Ahora bien, el derecho a la propiedad privada no es de esa clase. Es, ciertamente, un precepto de la recta razón que los bienes temporales pueden ser apropiados y poseídos por los hombres; pero no es necesario para el cumplimiento de ese precepto que cada individuo ejercite el derecho a la propiedad privada, y un hombre puede, por una causa justa y razonable, renunciar a todos sus derechos a la posesión de propiedad. El punto principal que Ockham desea dejar en claro aquí es que la renuncia tiene que ser voluntaria, y que, cuando es voluntaria, es legítima.

El papa Juan XXII había mantenido que la distinción entre usar meramente de las cosas temporales y tener el derecho de usarlas era irreal. Su principio era que «quien, sin un derecho, utiliza algo, lo utiliza injustamente». Ahora bien, los franciscanos admitían estar autorizados a utilizar cosas temporales, como los alimentos o el vestido. Así pues, habían de tener un derecho sobre las, mismas, un derecho a utilizarlas, y era irreal pretender que la Santa Sede poseyese todas esas cosas sin que los franciscanos tuviesen derecho alguno. A eso se contestó que es perfectamente posible renunciar al derecho a la propiedad y al mismo tiempo utilizar legítimamente aquellas cosas a cuya posesión se había renunciado. Los franciscanos renunciaban a todos los derechos de propiedad, incluso al derecho de uso: no eran como arrendatarios que, sin poseer un campo, tienen el derecho a utilizarlo y a disfrutar de sus frutos, sino que simplemente disfrutaban de un uso «precario» de las cosas temporales sobre las que no tenían ninguna clase de derecho de propiedad. Hay que

distinguir, dice Ockham, entre el *usus iuris*, que es el derecho de utilizar cosas temporales sin el derecho sobre su substancia, y el *usus facti*, que procede de un mero permiso para utilizar las cosas de otro, un permiso que es revocable en cualquier momento.[228] El papa había dicho que los franciscanos no podían utilizar legítimamente, por ejemplo, la comida, sin tener al mismo tiempo un derecho a hacerlo, es decir, sin poseer el *usus iuris*; pero eso no es verdad, dice Ockham; los franciscanos no tienen el *usus iuris*, sino solamente el *usus facti*; tienen el *usus nudus*, o mero uso de las cosas temporales. El mero permiso para utilizarlas no les confiere un derecho a esa utilización, porque aquel permiso es siempre revocable. Los franciscanos son *usuarii simplices* en sentido estricto; su utilización de cosas temporales es permitida o tolerada por la Santa Sede, la cual posee tanto el *dominium perfectum* como el *dominium utile* (o, en frase de Ockham, el *usus iuris*) sobre dichas cosas. Han renunciado a toda clase de derechos de propiedad, y ésa es una verdadera pobreza evangélica, según el ejemplo de Cristo y de los apóstoles, que ni individualmente ni en común poseyeron ninguna cosa temporal (una opinión que Juan XXII declaró herética).

En sí misma, la disputa relativa a la pobreza evangélica no concierne a la historia de la filosofía; pero ha sido mencionada para mostrar cómo la preocupación de Ockham por una disputa concreta le condujo a una investigación sobre los derechos en general y el derecho de propiedad en particular. Su principal conclusión fue que el derecho a la propiedad privada es un derecho natural, pero que es un derecho al que el hombre puede renunciar voluntariamente, con una renuncia que puede llegar a incluir el derecho de uso. Desde el punto de vista filosófico el principal interés de la discusión se encuentra en el hecho de que Ockham insistió en la validez de algunos derechos naturales que son anteriores a las convenciones humanas, lo cual tiene una especial importancia precisamente porque el mismo Ockham hizo depender la ley natural de la voluntad divina. Puede parecer una burda inconsecuencia que se diga por una parte que la ley natural depende de la voluntad divina y, por otra parte, que hay ciertos derechos naturales que participan en la fijeza de la ley natural, y cuando Ockham afirma, como lo hace, que la ley natural es inmutable y absoluta parece poner de relieve la auto-contradicción. Es verdad que, cuando Ockham afirma que la ley natural depende de la voluntad divina, se refiere principalmente a la posibilidad de que Dios hubiese creado un orden moral diferente del que de hecho ha creado, y, si sólo se tratase de eso, la auto-contradicción podría evitarse con sólo decir que la ley moral es absoluta e inalterable en el orden presente. Pero Ockham quería decir algo más de eso; él entendía que Dios puede dispensar de la ley natural, u ordenar actos contrarios a la ley natural, aun después de instituido el presente orden moral. Quizá la idea de que la ley moral depende de la voluntad divina es más evidente en el Comentario a las *Sentencias* que en las obras políticas de Ockham, y la idea de inmutabilidad de la ley moral es más evidente en las obras políticas que en el Comentario a las *Sentencias*; pero la primera idea no aparece solamente en el

Comentario, sino también en las obras políticas. Por ejemplo, en el *Dialogus* dice Ockham que no puede haber excepción alguna de los preceptos de la ley natural en sentido estricto, «a menos que Dios exceptúe especialmente a alguien».[229] El mismo tema reaparece en las *Octo quaestionum decisiones*[230] y en el *Breviloquium*. Lo más que puede decirse, pues, en defensa de la consecuencia lógica de Ockham, es que, para éste, la ley natural es inalterable, dado el orden presente creado por Dios, y a menos que Dios intervenga para alterarlo en un caso particular. Como puro filósofo, Ockham habla ocasionalmente como si hubiese derechos humanos y leyes morales absolutas; pero, como teólogo, estaba decidido a mantener la omnipotencia divina según él la entendía; y como él era a la vez filósofo y teólogo no le fue nada fácil reconciliar el carácter absoluto de la ley moral con su interpretación de la omnipotencia divina, una omnipotencia conocida por la revelación pero indemostrable por el filósofo.

2.La soberanía política no deriva del poder espiritual.

La disputa sobre la pobreza evangélica no fue la única en la que se comprometió Ockham; también intervino en una disputa entre la Santa Sede y el emperador. En 1323 el papa Juan XXII pretendió tomar parte en una elección imperial, manteniendo que era necesaria la confirmación pontificia, y cuando fue elegido Luis de Baviera el papa denunció la elección. Pero en 1328 Luis se había coronado en Roma, después de lo cual declaró que el papa de Avignon estaba desposeído y designó a Nicolás V. (Dicho antipapa, sin embargo, tuvo que someterse en 1330, cuando Luis había partido hacia Alemania). La disputa entre papa y emperador se prolongó más allá de la muerte de Juan XXII (1334), a través del pontificado de Benedicto XII y hasta el de Clemente VI, durante el cual murió Ockham en 1349.

El punto central de esa doctrina era la independencia del emperador respecto de la Santa Sede; pero la controversia tenía, sin duda, una importancia mayor que la correspondiente a la cuestión de si la elección imperial requería o no la confirmación pontificia; inevitablemente quedaba implicado el tema más general de la adecuada relación entre Iglesia y Estado. Además, se suscitó también la cuestión de la debida relación del soberano a sus súbditos, primeramente en lo concerniente a la posición del papa en la Iglesia. En aquella controversia Ockham defendió firmemente la independencia del Estado en relación a la Iglesia, y atacó fuertemente el «absolutismo» papal dentro de la Iglesia misma. Su más importante obra política es el

Dialogus, cuya primera parte fue compuesta durante el pontificado de Juan XXII. El *De Potestate et iuribus romani imperii*, escrito en 1338, durante el pontificado de Benedicto XII, fue más tarde incorporado al *Dialogus*, como segundo tratado de la tercera parte. El primer tratado de la tercera parte, el *De potestate papae et cleri*, fue escrito con el propósito de disociar a su autor de Marsilio de Padua, y fue provocado por el *Defensor minor* de éste. Las *Octo quaestionum decisiones super potestatem summi pontificis* fueron dirigidas, al menos en parte, contra el *De inri regni et imperii* de Leopoldo de Babenberg, mientras que en el *Breviloquium de principatu tyrannico* Ockham hizo una clara exposición de sus opiniones políticas. Su última obra. *De pontificum et imperatorum potestate*, fue una diatriba contra el papado de Aviñón. Otras obras polémicas incluyen el *Compendium erroram papae*, una temprana publicación que resume las quejas de Ockham contra Juan XXII, y el *An princeps pro suo succursu, scilicet guerrae, possit recipere bona ecclesiarum, etiam invito papa*, que tal vez fue escrito entre agosto del 1338 y finales del 1339, con el propósito de mostrar que Eduardo III de Inglaterra estaba justificado al tomar subsidios de los clérigos, aun en contra de los deseos o normas pontificias, en su guerra contra los franceses.

Para atender en primer lugar a la controversia acerca de las relaciones entre Iglesia y Estado, podemos observar que en su mayor parte el pensamiento de Ockham se movió dentro de la antigua perspectiva política medieval. En otras palabras, Ockham dio poca importancia a la relación del monarca nacional al emperador, y se interesó más por las relaciones particulares entre papa y emperador que por las relaciones entre Iglesia y Estado en general. Dada su posición como refugiado en la corte de Luis de Baviera no podía esperarse otra cosa, aunque, desde luego, es verdad que no pudo discutir el tema inmediato que le interesaba personalmente sin extender su atención al tema más amplio y general. Y, si se considera la polémica de Ockham desde el punto de vista de su influencia y en relación con el desarrollo histórico de Europa, puede decirse que aquélla afectaba realmente a las relaciones entre la Iglesia y el Estado, ya que la posición del emperador en relación a un monarca nacional como el rey de Inglaterra no era mucho más que una cierta preeminencia de honor.

Al mantener una clara distinción entre los poderes espiritual y temporal, Ockham no estaba proponiendo, por supuesto, una teoría revolucionaria. Él insistió en que la cabeza suprema en la esfera espiritual, a saber, el papa, no es la fuente del poder y la autoridad imperial, y también en que la confirmación pontificia no es necesaria para dar validez a una elección imperial. Si el papa se atribuye a sí mismo, o trata de asumir poder en la esfera temporal, está invadiendo un territorio sobre el cual no tiene jurisdicción alguna. La autoridad del emperador no deriva del papa, sino de su elección, en la que los electores ocupan el lugar del pueblo. No puede haber la menor duda de que Ockham veía el poder político como derivado de Dios a través del pueblo, ya fuera inmediatamente, en el caso de que el pueblo eligiese directamente un soberano, ya fuera mediatamente, si el pueblo había acordado, explícita o

implícitamente, algún otro medio de transmitir la autoridad política. El Estado necesita un gobierno, y el pueblo no puede por menos de escoger un soberano de una u otra especie, sea emperador, rey o magistrados; pero en ningún caso la autoridad deriva del poder espiritual ni depende de éste. Que Ockham no trató de negar el poder supremo del papa en materias temporales con la sola intención de aplicar dicha negación en favor del emperador, es algo suficientemente claro, como puede verse, por ejemplo, en el *An princeps pro suo succursu*: todos los soberanos legítimos disfrutan de una autoridad que no deriva del papa.

3.La relación del pueblo a su gobernante.

Pero, como ya hemos visto, si Ockham sostuvo la independencia de los príncipes temporales respecto de la Iglesia, en lo relativo a los asuntos temporales, no rechazó la autoridad temporal del Papado con la intención de apoyar el absolutismo político. Todos los hombres nacen libres, en el sentido de que tienen un derecho a la libertad, y, aunque el principio de autoridad, como el principio de propiedad privada, pertenece a la ley natural, todos los hombres gozan de un derecho natural a elegir a sus gobernantes. El método de elegir un gobernante y transmitir la autoridad de un gobernante a su sucesor depende de la ley humana, y evidentemente es innecesario que sean elegidos todos los sucesivos gobernantes; pero la libertad fundamental del hombre para elegir y conceder la autoridad temporal es un derecho que ningún poder de la tierra puede arrebatarle. La comunidad puede, sin duda, por su propia voluntad, establecer una monarquía hereditaria; pero en ese caso se somete voluntariamente al monarca y sus sucesores legítimos, y si el monarca traiciona su confianza y abusa de su autoridad, la comunidad puede afirmar su libertad deponiéndole. «Después que todo el mundo consintió espontáneamente el dominio e imperio de los romanos, dicho imperio fue un imperio verdadero, justo y bueno»; su legitimidad descansaba en la libre aceptación de parte de sus súbditos.[231] Nadie puede ponerse por encima de la comunidad excepto por la decisión y consentimiento de ésta; cada pueblo y cada Estado tiene derecho a elegir su cabeza si así lo quiere.[232] Si hubiese algún pueblo sin gobernante para los asuntos temporales, el papa no tendría ni el derecho ni el poder de designar gobernantes para dicho pueblo si éste deseaba designar su propio gobernante o gobernantes.[233]

4. ¿Hasta qué punto eran nuevas o revolucionarias las ideas políticas de Ockham?

Esos dos importantes puntos, a saber, la independencia del poder temporal y la libertad del pueblo para establecer su propia forma de gobierno en caso de ser ésa su voluntad, no eran en sí mismos novedades. La idea de las dos espadas, por ejemplo, representaba la perspectiva medieval común, y cuando Ockham protestaba contra la tendencia de ciertos papas a arrogarse la posición y derechos de monarcas temporales universales, no hacía sino expresar la convicción de la mayoría de los pensadores medievales de que las esferas espiritual y temporal deben ser claramente distinguidas. Igualmente, todos los grandes teólogos y filósofos medievales creyeron en algún sentido en derechos naturales, y habrían rechazado la idea de que el príncipe posea un poder absoluto e ilimitado. Los medievales sentían respeto por la ley y las costumbres, y no sentían el menor gusto por el poder arbitrario; y la idea de que los gobernantes deben gobernar dentro de la estructura general de la ley expresaba la perspectiva general de la Edad Media. Es difícil decir exactamente cómo vio santo Tomás el problema de la derivación de la autoridad del soberano; pero indudablemente pensaba que dicha autoridad era limitada, puesto que tenía un propósito bien delimitado, y que los súbditos no están obligados a someterse a un gobierno tiránico. Santo Tomás reconoció que algunos gobiernos derivaban o podían derivar su autoridad inmediatamente del pueblo (últimamente, de Dios); y aun cuando no hay indicaciones claras de que considerase que todo gobierno ha de derivar necesariamente su autoridad de esa manera, mantuvo que puede haber una resistencia a la tiranía que esté justificada y no equivalga a sedición. Un gobernante tiene que satisfacer una confianza, y si no la satisface, sino que abusa de ella, la comunidad tiene derecho a desposeerle. Hay, pues, buenas razones para decir, como se ha dicho, que por lo que respecta a la aversión al poder arbitrario y por lo que respecta a la insistencia en la ley, los principios de Ockham no difieren substancialmente de los de santo Tomás.

Sin embargo, aun cuando la insistencia de Ockham en la distinción de los poderes espiritual y temporal y en los derechos fundamentales de los súbditos en una comunidad política no fuese nueva ni, menos aún, revolucionaria, si aquella insistencia se considera como expresión de principios abstractos, no debemos, en cambio, sacar la conclusión de que el modo en que Ockham condujo su controversia con el papado no fuese parte de un movimiento general que puede ser llamado revolucionario. Porque la disputa entre Luis de Baviera y el Pontificado fue un incidente en un movimiento general del que la disputa entre Felipe el Hermoso y Bonifacio VIII había sido un síntoma anterior; y la dirección de dicho movimiento, si la consideramos desde el punto de vista del desarrollo histórico concreto, era hacia la completa independencia del Estado respecto de la Iglesia, incluso en materias

espirituales. Es posible que el pensamiento de Ockham se moviese dentro de las antiguas categorías de pontificado e imperio, pero la consolidación gradual de los Estados nacionales centralizados conducía a la ruptura del equilibrio entre los dos poderes y a la aparición de una conciencia política que encontraría parcial expresión en la Reforma. Además, la hostilidad de Ockham hacia el absolutismo papal, incluso dentro de la esfera espiritual, vista a la luz de sus observaciones generales sobre la relación de los súbditos con sus gobernantes, había de tener también implicaciones en la esfera del pensamiento político. Pienso ahora en las ideas de Ockham sobre la posición del papa dentro de la Iglesia, aunque vale la pena advertir que, aunque las ideas ockhamistas sobre el gobierno de la Iglesia afectaban a la esfera eclesiástica y anunciaban el movimiento conciliar que sería ocasionado poco después por el Gran Cisma (1378-1417), aquellas ideas eran también parte del movimiento más amplio que acabó en la desintegración de la cristiandad medieval.

5.La posición del Papa dentro de la Iglesia.

Es enteramente innecesario decir más que unas pocas palabras sobre el tema de la polémica de Ockham contra la posición del papa dentro de la Iglesia, ya que dicho tema corresponde a la historia de la Iglesia, y no a la de la filosofía; pero, como ya hemos dicho, las implicaciones de aquellas ideas hacen deseable que se diga algo acerca de las mismas. La tesis principal de Ockham era que el absolutismo papal dentro de la Iglesia estaba injustificado, que iba en detrimento del bien de la cristiandad, y que debía ser frenado y limitado.[234] El medio que Ockham sugirió para limitar el poder papal fue el establecimiento de un concilio general. Posiblemente apoyándose en su experiencia y conocimiento de las constituciones de las órdenes mendicantes, concibió la idea de que corporaciones religiosas como las parroquias, los capítulos y los monasterios, mandasen representantes elegidos a sínodos provinciales. Esos sínodos elegirían representantes para el concilio general, el cual incluiría laicos y no solamente clérigos. Debe advertirse que Ockham no consideró el concilio general como un órgano para hacer declaraciones doctrinales infalibles, aun cuando pensó que sería más probable el acierto de un concilio así que el del papa por sí solo. Ockham consideró más bien el concilio como una limitación y un freno al absolutismo papal: lo que le interesaba era la política eclesiástica, la constitucionalización del Papado, más bien que cuestiones puramente teológicas. No negó que el papa fuera el sucesor de san Pedro y el vicario de Cristo, ni deseaba, en

principio, destruir el gobierno pontificio de la Iglesia; pero le parecía que el Papado de Aviñón no era apto para gobernar sin decisivos frenos y limitaciones. Es indudable que sostuvo opiniones heterodoxas; pero lo que motivó que hiciese esas sugerencias fue el deseo de combatir el ejercicio de un poder ilimitado y arbitrario, y por eso sus ideas sobre la constitucionalización del pontificado tuvieron implicaciones en la esfera política, si bien sus ideas, vistas en relación con el futuro inmediato, han de considerarse como heraldos del movimiento conciliar.

Capítulo IX
El movimiento ockhamista: Juan de Mirecourt y Nicolás de Autrecourt

1.El movimiento ockhamista o nominalista.

La expresión «movimiento ockhamista» resulta quizás algo inapropiada. Porque podría entenderse como si contuviese la implicación de que Guillermo de Ockham fue la única fuente de la corriente «moderna» del pensamiento del siglo XIV, y que todos los pensadores del movimiento derivaron de aquél sus ideas. Alguno de esos pensadores, como el franciscano Adam Wodham, o Goddam (muerto en 1358), habian sido realmente discípulos de Ockham, mientras que otros, como el dominico Holkot (muerto en 1349) recibieron la influencia de los escritos de Ockham, sin haber sido, sin embargo, discípulos suyos; Pero en algunos otros casos es difícil descubrir cuánto debió un determinado filósofo a la influencia de las ideas de Ockham. No obstante, aunque desde un cierto punto de vista fuera preferible hablar de movimiento «nominalista» y no de «movimiento ockhamista», no puede negarse que Guillermo de Ockham fue el autor más influyente del movimiento, y es perfectamente justo que éste se asocie a su nombre. Las palabras «nominalismo» y «terminismo» se utilizaron como sinónimos para designar la *via moderna*; y la característica más destacada del terminismo fue el análisis de la función del término en la proposición, a saber, la doctrina de la *suppositio* o función representativa. Como ya se ha indicado, la teoría de la *suppositio* puede encontrarse en lógicos anteriores a Ockham, por ejemplo en los escritos de Pedro Hispano; pero fue Ockham quien desarrolló la lógica terminista en la dirección conceptualista y «empirista» que hemos llegado a asociar con el nominalismo. Creo, pues, justificado que se hable de «movimiento ockhamista», con tal que se recuerde que tal frase no pretende implicar que Ockham fuese la fuente directa de todas las derivaciones del movimiento.

El desarrollo de la lógica terminista constituye uno de los aspectos del movimiento. En ese contexto merecen ser mencionados Richard Swineshead y William Heytesbury, asociados ambos con el colegio Merton de Oxford. Heytesbury, cuyas obras lógicas alcanzaron una gran difusión, llegó a ser canciller de la universidad de Oxford en 1371. Otro popular lógico del siglo XIV fue Richard Billingham. Pero los estudios de técnica lógica de los nominalistas y de los autores

influidos por el movimiento nominalista estuvieron frecuentemente asociados, lo mismo que los del propio Guillermo de Ockham, al destructivo ataque a la metafísica tradicional, o, mejor dicho, a las pruebas presentadas por la metafísica tradicional. A veces aquellos ataques estaban basados en la opinión de que las lineas demostrativas tradicionales no pasaban de ser argumentaciones probables. Así, según Richard Swineshead, las argumentaciones que se han empleado para probar la unicidad de Dios no son demostraciones, sino argumentos dialécticos, es decir, argumentos que no excluyen la posibilidad de que lo contrario sea verdadero, o, para decirlo en el lenguaje de la época, que no pueden ser reducidos al principio de contradicción. Otras veces se hacía hincapié en nuestra propuesta incapacidad para conocer substancia alguna. Si no podemos tener conocimiento de substancia alguna, argumentaba Richard Billingham, no podemos probar la existencia de Dios. El monoteísmo es cuestión de fe, no de demostración filosófica.

La relegación de proposiciones como «Dios existe» (en las que el término “Dios” se entiende como denotando el ser supremo único) a la esfera de la fe no significa que los filósofos dudasen de la verdad de dichas proposiciones; significa simplemente que no creían que pudieran ser demostradas. Sin embargo, su actitud escéptica respecto de los argumentos metafísicos estuvo indudablemente combinada, en el caso de diferentes filósofos, con grados diversos de insistencia en la primacía de la fe. Un profesor de la facultad de Artes podía poner en cuestión la validez de las argumentaciones metafísicas en el orden puramente lógico, pero el teólogo podía tener interés en subrayar la debilidad de la razón humana, la supremacía de la fe y el carácter trascendente de la verdad revelada. Robert Holkot, por ejemplo, postuló una «lógica de la fe», distinta de la lógica natural y superior a ésta. Es indudable que negó el carácter demostrativo de los argumentos teísticos. Solamente las proposiciones analíticas son absolutamente ciertas. El principio de causalidad, que se utiliza en las argumentaciones tradicionales en favor de la existencia de Dios, no es una proposición analítica. De ahí se sigue que los argumentos filosóficos en favor de la existencia de Dios no pueden ser otra cosa que argumentaciones probables. No obstante, la teología es superior a la filosofía; y en la esfera de la teología dogmática podemos ver operar una lógica que es superior a la lógica natural empleada en filosofía. En particular, la doctrina de la Trinidad pone perfectamente en claro, según pensaba Holkot, que la teología trasciende el principio de contradicción. Me interesa, pues, señalar, no que los teólogos influidos por la crítica nominalista de las «demostraciones» metafísicas apelasen a la lógica para justificar su criticismo, sino más bien que no debe considerarse que su relativo escepticismo filosófico supusiese una actitud escéptica hacia afirmaciones teológicas que se tenían por afirmaciones de hechos, ni una relegación consciente de la teología dogmática a la esfera de lo conjetural.

Por lo demás, la aceptación de tal o cual posición nominalista no significa que un determinado pensador adoptase todas las posiciones mantenidas por Guillermo de

Ockham. Así por ejemplo, Juan de Rodington (muerto en 1348), que llegó a ser provincial de los franciscanos de Inglaterra, puso en duda el carácter demostrativo de los argumentos en favor de la unicidad de Dios, pero rechazó la noción de que la ley moral depende simplemente de la voluntad divina. Juan de Bassolis (muerto en 1347), otro franciscano, dudó igualmente del carácter demostrativo de las pruebas metafísicas de la existencia, unicidad e infinitud de Dios; pero combinó esa actitud crítica con la aceptación de diversas posiciones escotistas. El escotismo tuvo naturalmente una poderosa influencia en la orden franciscana, y produjo filósofos como Francisco de Meyronnes (muerto hacia 1328), Antonio Andrés (muerto hacia 1320), el *Doctor dulcifluus*, y Francisco de Marcia, el *Doctor succinctus*. Nada hay, pues, de extraño en que veamos las líneas escotista y ockhamista encontrándose y entremezclándose en pensadores como Juan de Ripa, profesor en París durante los primeros años de la segunda mitad del siglo XIV, y Pedro de Candía (muerto en 1410). Además, en ciertos casos en que un pensador fue influido a la vez por los escritos de san Agustín y por el ockhamismo, no es siempre fácil juzgar cuál de las dos influencias fue más poderosa en un punto determinado. Por ejemplo, Thomas Bradwardine (1290-1349, aproximadamente), apeló a san Agustín en apoyo de su doctrina del determinismo teológico; pero es difícil decir hasta qué punto estuvo influido, de modo directo, por los escritos de san Agustín, y hasta qué punto estuvo influido en su interpretación de san Agustín por la acentuación ockhamista de la omnipotencia divina. Igualmente, Gregorio de Rímini (muerto en 1358), que llegó a ser general de los ermitaños de san Agustín, apeló al santo africano en apoyo de sus doctrinas de la primacía de la intuición y de la función de «signo» de los términos universales. Pero es difícil decidir en qué medida adoptó simplemente posiciones ockhamistas y trató luego de cubrirlas con el manto de san Agustín, por ser él mismo miembro de la orden de los agustinos, y en qué medida creyó realmente encontrar en las obras de san Agustín posiciones que le habían sido sugeridas por la filosofía de Ockham. El dominico Robert Holkot trató incluso de mostrar que algunas de sus opiniones claramente ockhamistas no eran en realidad ajenas al pensamiento de santo Tomás de Aquino.

Basta lo dicho para mostrar que el ockhamismo o nominalismo, que estuvo particularmente asociado al clero secular, penetró también profundamente en las órdenes religiosas. Su influencia se hizo sentir no solamente en la orden franciscana, a la cual había pertenecido el propio Ockham, sino también en la orden dominicana y otras. Al mismo tiempo, desde luego, se mantenían las líneas tradicionales de pensamiento, especialmente en una orden que poseyera un doctor oficial, como la orden dominicana poseía a santo Tomás. Tomemos por ejemplo a los ermitaños de san Agustín, que veían a Gil de Roma como su doctor. Hemos visto que Gregorio de Rímini, que fue general de la orden de 1357 a 1358, estuvo influido por el ockhamismo; pero Tomás de Estrasburgo, que precedió a Gregorio como general (1345-1357), había tratado de proteger a la orden contra la influencia nominalista en

nombre de la fidelidad debida a Gil de Roma. En realidad no resultó posible mantenerse fuera de la influencia nominalista; pero el hecho de que la orden poseyese un doctor oficial ayudó sin duda a una cierta moderación en el grado en que las posiciones nominalistas más extremas fueron aceptadas por quienes simpatizaban con la llamada *via moderna*.

Un factor común entre los nominalistas u ockhamistas era, como ya hemos visto, la importancia concedida a la teoría de la *suppositio*, el análisis de las diferentes maneras en que los términos de una proposición representan cosas. Pero es obvio que solamente está uno justificado para hablar de «nominalismo», o si se prefiere, de conceptualismo, en el caso de filósofos que como Ockham, mantenían que un término general o «nombre de clase» representa en la proposición a cosas individuales, y solamente a cosas individuales. Juntamente con esa doctrina, a saber, que la universalidad pertenece únicamente a los términos en su función lógica, los nominalistas tendían también a mantener que sólo son absolutamente ciertas aquellas proposiciones que son reducibles al principio de contradicción. En otras palabras, sostenían que la verdad de un enunciado no es absolutamente cierta a menos que la afirmación del enunciado opuesto implique contradicción. Ahora bien, ninguna proposición que enuncie una relación causal puede cumplir aquella condición, al menos para los nominalistas, cuya teoría de los universales les condujo a un análisis empirista de la relación causal. Además, en la medida en que la inferencia desde los fenómenos a la substancia era una inferencia desde el efecto a la causa, aquel análisis afectaba también a la opinión nominalista sobre la metafísica substancia-accidente. Entonces, si, por una parte, solamente las proposiciones analíticas, en el sentido de proposiciones reducibles al principio de contradicción, son absolutamente ciertas, y, por otra parte, los enunciados acerca de relaciones causales son generalizaciones empíricas o inductivas que solamente pueden disfrutar, en el mejor de los casos, de un muy alto grado de probabilidad, se sigue que los argumentos metafísicos tradicionales, que se basan en el empleo del principio de causalidad y en la metafísica substancia-accidente, no pueden ser absolutamente ciertos. Así, por ejemplo, en el caso de enunciados acerca de la existencia de Dios, los nominalistas mantenían que no debían su certeza a argumentación filosófica alguna, sino al hecho de que eran verdades de fe, enseñadas por la teología cristiana. Esa posición tendió de modo natural a introducir una distinción tajante entre filosofía y teología. Por supuesto que, en cierto sentido, siempre se había reconocido una distinción tajante entre filosofía y teología, a saber, en el sentido de que siempre se había reconocido una distinción entre aceptar un enunciado simplemente como resultado del propio proceso de razonamiento y aceptarlo sobre la base de la autoridad divina. Pero un pensador como santo Tomás de Aquino había estado convencido de que es posible probar los «preámbulos de la fe», tales como la afirmación de que existe un Dios que puede hacer una revelación. También estuvo convencido santo Tomás, desde luego, de que el acto de fe supone la gracia sobrenatural; pero el caso es que reconoció como

estrictamente demostrables ciertas verdades que son lógicamente presupuestas por el acto de fe, aun cuando en la mayoría de los casos la fe sobrenatural sea operativa mucho antes de que un hombre llegue a entender las demostraciones en cuestión, si es que alguna vez las entiende o llega a prestarles atención. En la filosofía nominalista, en cambio, los «preámbulos de la fe» no se consideraban como estrictamente demostrables, y el puente entre la teología y la filosofía (en la medida en que se tenga derecho a hablar de «puente» cuando la fe exige la gracia sobrenatural) quedaba, de ese modo, roto. Pero los nominalistas no se preocupaban por consideraciones «apologéticas». En la Europa cristiana de la Edad Media la apologética no preocupaba tanto como llegó a preocupar a los teólogos y filósofos cristianos en época más tardía.

En el precedente resumen de las posiciones de los nominalistas me he servido de la palabra «nominalista» para designar al enteramente nominalista o al pensador que desarrolló las potencialidades del nominalismo o nominalista «ideal», al nominalista *pura sangre*. Ya he observado antes que no todos aquellos pensadores a los que afectó positivamente el movimiento ockhamista, y que en ciertos aspectos pueden ser llamados nominalistas, adoptaron todas las posiciones de Ockham. Pero creo que será conveniente hacer una exposición de las ideas filosóficas de dos pensadores asociados con aquel movimiento, a saber, Juan de Mirecourt y Nicolás de Autrecourt, particularmente el último de los cuales fue un extremista. El conocimiento de la filosofía de Nicolás de Autrecourt es un medio eficaz, si es que aún se necesitan otros, de disipar la ilusión de que en la filosofía medieval no hubo diversidad de opiniones en puntos de importancia. Después de esbozar el pensamiento de esos dos hombres, concluiré el capítulo con algunas observaciones sobre la influencia del nominalismo en las universidades, especialmente en las nuevas universidades que fueron fundadas en la segunda mitad del siglo XIV y durante el XV.

2.Juan de Mirecourt.

Juan de Mirecourt, que, al parecer, fue cisterciense (se le llamaba el *monachus albas*, «el monje blanco»), leyó las *Sentencias* de Pedro Lombardo en el Colegio Cisterciense de San Bernardo, de París. De aquellas lecciones, que fueron dadas en el curso 1344-45, existen dos versiones. Como muchas de sus proposiciones fueron inmediatamente atacadas, Juan de Mirecourt publicó una explicación y justificación de su posición; pero no por ello dejaron de ser condenadas 41 proposiciones suyas, en

1347, por el canciller de la universidad y la facultad de Teología. Eso condujo a la publicación por Juan de otra obra en defensa de su posición. Aquellas dos «apologias», la primera de las cuales explicaba o defendía 63 proposiciones sospechosas, mientras que la segunda hacía lo mismo por las 41 proposiciones condenadas, han sido editadas por F. Stegmüller.[235]

Juan de Mirecourt distingue dos tipos de conocimiento, y los distingue de acuerdo con la calidad de nuestro asentimiento a las correspondientes proposiciones. A veces nuestro asentimiento es «evidente», lo que significa, dice Juan de Mirecourt, que es concedido sin miedo, actual o potencial, de error. Otras veces nuestro asentimiento es concedido con miedo, actual o potencial, de error, como, por ejemplo, en el caso de la sospecha o de la opinión. Pero es necesario hacer una distinción ulterior. A veces damos nuestro asentimiento sin miedo de error porque vemos claramente la verdad evidente de la proposición a la que asentimos. Eso sucede en el caso del principio de contradicción y de aquellos principios y conclusiones que son últimamente reducibles al principio de contradicción. Si vemos que una proposición descansa sobre el principio de contradicción o es reducible a éste, vemos que la proposición opuesta, es decir, la negación de aquélla, es inconcebible e imposible. Pero en otras ocasiones, damos nuestro asentimiento sin miedo de error a proposiciones cuya verdad no es intrínsecamente evidente, aunque está asegurada en virtud de un testimonio irrefutable. Las verdades reveladas de la fe son de esa especie. Por ejemplo, conocemos solamente por revelación que hay tres Personas en un solo Dios.

Dejando aparte las verdades reveladas de la fe, tenemos, pues, hasta ahora, proposiciones a las que asentimos sin miedo a errar porque son reducibles al primer principio evidente por sí mismo (el principio de contradicción) y proposiciones a las que asentimos con miedo a errar (por ejemplo, «creo que aquel objeto distante es una vaca»). Juan de Mirecourt llama *assensus evidentes* a los de la primera clase y *assensus inevidentes* a los de la segunda clase. Pero ahora debemos distinguir dos subclases de *assensus evidentes*. En primer lugar, hay asentimientos evidentes en el sentido más estricto y el significado más propio de dicha expresión. Tal es el asentimiento que se da al principio de contradicción, a principios que son reducibles al principio de contradicción, y a conclusiones que se apoyan en el principio de contradicción. En el caso de tales proposiciones tenemos *evidentia potissima*. En segundo lugar están los asentimientos que se dan ciertamente sin miedo a errar, pero que no se dan en virtud de la conexión íntima de la proposición con el principio de contradicción. Si doy mi asentimiento a una proposición basada en la experiencia (por ejemplo, «hay piedras») lo doy sin miedo a errar, pero lo doy en virtud de mi experiencia del mundo exterior, no en virtud de la reducibilidad de la proposición al principio de contradicción. En el caso de tales proposiciones tenemos, no *evidentia potissima*, sino *evidentia naturalis*. Juan de Mirecourt define esa «evidencia natural» como la evidencia con la que damos nuestro asentimiento a la existencia de una cosa sin miedo alguno a errar, por causas que hacen naturalmente necesario nuestro

asentimiento.

La precedente exposición de la doctrina de Juan de Mirecourt sobre el asentimiento humano está tomada de la primera de sus apologías. Corresponde al contexto en que explica la proposición cuadragésimo cuarta de las que habían sido objeto de ataque. La proposición era la siguiente. «No ha sido probado demostrativamente a partir de proposiciones que sean evidentes por sí mismas o que posean una evidencia reducible por nosotros a la certeza del principio primario, que Dios existe, o que hay un ser máximamente perfecto, o que una cosa es la causa de otra cosa, o que las cosas creadas tienen una causa sin que esa causa tenga a su vez su propia causa y así hasta el infinito, o que una cosa no puede, como causa total, producir algo más noble que ella misma, o que es imposible que sea producido algo que sea más noble que cualquiera de las cosas que (ahora) existen». Así pues, las pruebas de la existencia de Dios, en particular, no descansan en proposiciones que sean evidentes por si mismas o en proposiciones que podamos reducir al principio de contradicción, que es el principio primario evidente por sí mismo. Los adversarios de Juan de Mirecourt interpretaron su doctrina en el sentido de que no hay prueba alguna de la existencia de Dios que sea de tal clase que obligue al asentimiento una vez entendida, y que, por lo que respecta a la filosofía, no estamos ciertos de la existencia de Dios. Juan observa, en respuesta, que las pruebas de la existencia de Dios se apoyan en la experiencia, y que ninguna proposición que sea resultado de la experiencia del mundo puede ser reducida por nosotros al principio de contradicción. Sin embargo, está claro por su doctrina general que Juan de Mirecourt hizo una excepción a esa regla general, a saber, en el caso de la proposición que afirma la existencia del que piensa o habla. Si yo digo que niego mi propia existencia, o incluso que dudo de ella, me contradigo a mí mismo, puesto que no puedo negar mi existencia, ni siquiera dudar de ella, sin afirmar mi existencia. En ese punto Juan de Mirecourt seguía a san Agustín. Pero esa particular proposición constituye un caso único. Ninguna otra proposición que sea resultado de la experiencia sensible, o experiencia del mundo exterior, es reducible por nosotros al principio de contradicción. Ninguna proposición de esa clase goza, pues, de *evidentia potissima*. Pero Juan de Mirecourt negaba que eso significase que todas las proposiciones de dicha clase fueran dudosas. No gozan de *evidentia potissima*, pero sí de *evidentia naturalis*. Aunque las proposiciones basadas en la experiencia del mundo exterior no son evidentes del modo en que es evidente el principio de contradicción, «no se sigue de ello que tengamos que dudar de aquéllas más de lo que dudamos del primer principio. Por lo tanto, está claro que yo no intento negar ninguna experiencia, ningún conocimiento, ninguna evidencia. Incluso está claro que mi opinión es enteramente opuesta a la de quienes digan que no les es evidente que hay un hombre o que hay una piedra, sobre la base de que puede parecerles que esas cosas sean así sin ser realmente así. Yo no intento negar que esas cosas sean evidentes ni que sean conocidas por nosotros, sino solamente decir que no nos son conocidas con la

suprema especie de conocimiento (*scientia potissima*)».

Las proposiciones analíticas, es decir, las proposiciones que son reducibles por análisis al principio de contradicción, evidente por sí mismo, son, pues, absolutamente ciertas, y esa certeza absoluta debe atribuirse también a la afirmación que cada uno haga de su propia existencia. Aparte de esa última afirmación, todas las proposiciones que expresan o son resultado del conocimiento espiritual del mundo tienen solamente «evidencia natural». Pero ¿qué es lo que entiende Juan de Mirecourt por evidencia natural? ¿Significa simplemente que espontáneamente damos nuestro asentimiento en virtud de una inevitable propensión natural a asentir? En tal caso, ¿habrá que decir que las proposiciones a las que damos esa clase de asentimiento son ciertas? Juan de Mirecourt admite que es posible el error en el caso de algunas proposiciones empíricas; difícilmente podía hacer otra cosa. Por otra parte, afirma que «no podemos errar en muchas cosas (proposiciones) que estén de acuerdo con nuestras experiencias»; tampoco aquí podía decir otra cosa, a menos que estuviese dispuesto a admitir que sus adversarios habían interpretado correctamente su doctrina. Pero parece claro que Juan de Mirecourt aceptó la doctrina ockhamista de que el conocimiento sensitivo del mundo exterior podría ser milagrosamente causado y conservado por Dios en ausencia del objeto. Trató de dicho tema al comienzo de su Comentario a las *Sentencias*. Parece que debemos decir, entonces, que «evidencia natural» significaba para él que asentimos de modo natural a la existencia de aquello que percibimos sensiblemente, aunque sería posible que nos equivocáramos, a saber, si Dios operase un milagro. En la idea de que Dios operase un milagro de ese tipo no hay contradicción alguna. Así pues, si utilizamos la palabra «cierto» no solamente en el sentido del sentimiento de la certeza, sino también en el de tener una certeza objetiva y evidente, estamos «ciertos» del principio de contradicción y de las proposiciones reducibles al mismo, y cada uno de nosotros está «cierto» de su propia existencia, puesto que el carácter infalible de la intuición de la propia existencia se muestra por la conexión con el principio de contradicción de la proposición que afirma la propia existencia; pero no estamos «ciertos» de la existencia de objetos externos, por muy ciertos que podamos *sentirnos* de que éstos existen. Si nos place introducir aquí el hipotético «genio maligno» de Descartes, podemos decir que, para Juan de Mirecourt, no estamos ciertos de la existencia del mundo exterior a menos que Dios nos asegure de su existencia. Consecuentemente, todas las pruebas de la existencia de Dios que se basan en nuestro conocimiento del mundo exterior, son inseguras; al menos, no son «demostrativas» en el sentido de ser reducibles al principio de contradicción o de basarse en éste. En su primera apología Juan de Mirecourt dice abiertamente que la negación de la proposición «Dios existe» implica una contradicción; pero procede a observar que una proposición de esa especie no goza de la evidencia que corresponde al primer principio. ¿Por qué no? Porque al conocimiento expresado en ese tipo de proposiciones llegamos por reflexión sobre datos de la experiencia sensible, en la cual podemos errar, aunque «no podemos errar

en muchas cosas (proposiciones) que estén de acuerdo con nuestras experiencias». ¿Significa eso que podemos errar en juicios empíricos particulares, pero que no podemos errar con respecto a una conclusión como la existencia de Dios, que se sigue de la totalidad de la experiencia sensible más bien que de juicios empíricos particulares? ¿Qué debemos decir, en ese caso, de la posibilidad de que tengamos experiencia sensible sin que esté presente objeto alguno? Esa es indudablemente una posibilidad limite, y no tenemos razón alguna para suponer que sea una realidad actual por lo que se refiere a la totalidad de la experiencia sensible; pero no por eso deja de ser una posibilidad. Si se aceptan las premisas de Juan de Mirecourt, no veo cómo las pruebas tradicionales en favor de la existencia de Dios podrían llegar a disfrutar de una certeza que no fuera meramente moral, o, si se prefiere, del más alto grado de probabilidad. Juan de Mirecourt hace en su apología un intento de justificar su posición en cuanto puede tener esas dos salidas; pero parece estar seguro de que las pruebas de la existencia de Dios no pueden ser demostrativas en el sentido en que él entiende lo demostrativo. Dejando aparte la cuestión de si Juan de Mirecourt se equivocaba o no en lo que decía, creo que habría sido enteramente consecuente si hubiese admitido sin rodeos que, para él, las pruebas de la existencia de Dios basadas en la experiencia sensible no son absolutamente ciertas.

El principio de causalidad, según Juan de Mirecourt, no es analítico; es decir, no puede ser reducido al principio de no contradicción, ni puede mostrarse que dependa de éste de tal modo que la negación del principio de causalidad implique una contradicción. Pero de ahí no se sigue que tengamos que dudar del principio de causalidad: tenemos, acerca de éste, una «evidencia natural», aun cuando no lleguemos a la *evidentia potissima*. De nuevo se plantea la cuestión de qué se entiende exactamente por «evidencia natural». Es difícil que se entienda evidencia objetivamente irrefutable, porque si la verdad del principio de causalidad fuese objetivamente tan clara que no fuera posible negarlo, y que su opuesto fuese inconcebible, se impondría la conclusión de que su evidencia es reducible a la evidencia del principio de contradicción. Cuando Juan de Mirecourt habla de «causas que obligan naturalmente al asentimiento», piensa, casi con seguridad, que, aunque podemos concebir la posibilidad de que el principio de causalidad no sea verdadero, estamos obligados por naturaleza a pensar y actuar en concreto como si fuese verdadero. De ahí parece que debe seguirse que, para todos los fines prácticos, las pruebas de la existencia de Dios que se apoyan en la validez del principio de causalidad son «evidentes», aunque no por ello dejemos de poder concebir que no son indudables. Tal vez eso venga a significar que las pruebas de la existencia de Dios no pueden obligar al asentimiento del mismo modo en que pueden obligar al asentimiento las demostraciones de los teoremas matemáticos. Los adversarios de Juan de Mirecourt le entendieron en el sentido de que, para él, es imposible demostrar la existencia de Dios, y que, por lo tanto, la existencia de Dios es insegura; pero cuando Juan negaba que las pruebas en cuestión fuesen demostrativas, utilizaba la

palabra «demostrativas» en un sentido especial, y, si su apología representa su verdadera doctrina, no pretendía decir que debamos ser escépticos a propósito de la existencia de Dios. En verdad, parece incuestionable que él no trató de enseñar escepticismo; pero, por otra parte, está claro que no vio las pruebas de la existencia de Dios tan concluyentes como santo Tomás había enseñado que eran.

Al criticar de ese modo las pruebas de la existencia de Dios, Juan de Mirecourt manifestó ser un pensador que tenía su lugar en el movimiento ockhamista. Otro tanto manifestó en su doctrina sobre la ley moral. La proposición 51, tal como aparece en su primera apología, reza así: «Dios puede causar en la voluntad cualquier acto de voluntad, incluso el odio a Él; dudo, sin embargo, que algo creado en la voluntad por sólo Dios pudiese ser odio a Dios, a menos que la voluntad lo conservase activa y eficazmente.» Según el modo de hablar común entre los autores, dice Juan de Mirecourt, el odio a Dios supone una deformidad en la voluntad, y no podemos admitir que Dios, como causa total, causase odio a Sí en la voluntad humana. Absolutamente hablando, sin embargo, Dios podría causar odio a sí en la voluntad, y, si así lo hiciera, el hombre de que en tal caso se tratara no odiaría a Dios culpablemente. Igualmente, en la segunda apología, la vigesimoquinta proposición condenada dice que «el odio al prójimo no es demeritorio excepto por el hecho de que ha sido prohibido por Dios». Juan explica a continuación que no pretende que el odio al prójimo no sea contrario a la ley natural; lo que pretende es que un hombre que odia a su prójimo corre el riesgo del castigo eterno solamente porque Dios ha prohibido el odio al prójimo. Con respecto a la proposición cuadragésimo primera de la primera apología, Juan de Mirecourt observa, de modo parecido, que nada puede ser «demeritorio» a menos que sea prohibido por Dios. No obstante, puede ser contrario a la ley moral, sin ser demeritorio.

Huelga decir que Juan de Mirecourt no tenía la menor intención de negar nuestro deber de obedecer a la ley moral; su objetivo era subrayar la supremacía y la omnipotencia de Dios. En esa línea, parece incluso haber favorecido, aunque muy cautelosamente, la opinión de san Pedro Damián de que Dios podria conseguir que el mundo no hubiese sido nunca, es decir, que Dios podría conseguir que el pasado no hubiese ocurrido. Él admite que ese deshacer lo hecho no puede tener lugar de *potentia Dei ordinata*; pero, aunque sería razonable esperar de él que apelase al principio de contradicción para mostrar que el deshacer el pasado es absolutamente imposible, dice que esa absoluta imposibilidad no le parece evidente. «Me disgustaba pretender un conocimiento que realmente no poseía» (primera apología, proposición quinta). Juan no dice que sea posible a Dios lograr que el pasado no hubiese ocurrido; dice que no le es evidente la imposibilidad de que Dios haga tal cosa. Juan de Mirecourt fue siempre muy cuidadoso en sus enunciados.

Un cuidado similar manifiesta en el modo en que trata aquellos enunciados que parecen enseñar una posición de determinismo teológico, y que parecen influidos por el *De causa Dei* de Tomás Bradwardine. Según Juan de Mirecourt, Dios es la causa

de la deformidad moral, es decir, del pecado, lo mismo que es la causa de la deformidad natural. Dios es la causa de la ceguera, al no proporcionar el poder de la visión; y es la causa de la deformidad moral al no proporcionar la rectitud moral. Pero Juan de Mirecourt matiza esa afirmación observando que quizá es verdad que, mientras un defecto natural puede ser causa total de una deformidad natural, un defecto moral no es causa total de una deformidad moral, porque la deformidad moral (el pecado), para existir, debe proceder de una volición (primera apología, proposición 50). En su Comentario a las *Sentencias*[236] observa ante todo que le parece posible conceder que Dios es la causa de la deformidad moral, y luego observa que la doctrina de los Doctores es exactamente la contraria. Pero la razón de lo que dicen éstos es que, a sus ojos, decir que Dios es la causa del pecado equivale a decir que Dios obra pecaminosamente, y también para Juan de Mirecourt está claro que es imposible que Dios obre pecaminosamente. Pero él insiste en que de ahí no se sigue que Dios no pueda ser la causa de la deformidad moral. Dios causa la deformidad moral al no proporcionar la rectitud moral; pero el pecado procede de la voluntad, y es el ser humano quien es culpable del mismo. Así pues, cuando Juan de Mirecourt dice que Dios no es la causa total del pecado, no quiere decir que Dios cause el elemento positivo en el acto de volición, mientras que el ser humano causaría la privación del orden divino; para Juan de Mirecourt puede decirse que Dios causa lo uno y lo otro, pero la privación del orden debido no puede realizarse sino en y a través de una voluntad. La voluntad, y no Dios, es la causa «efectiva», aunque Dios puede ser llamado causa «eficaz», en cuanto quiere eficazmente que no haya rectitud en la voluntad. Nada puede ocurrir a menos que Dios lo quiera, y, si Dios lo quiere, lo quiere eficazmente, porque la voluntad de Dios siempre se cumple. Dios causa el acto pecaminoso incluso en su especificación como acto pecaminoso de una cierta clase, pero no causa su pecaminosidad.

Juan de Mirecourt consideraba que la distinción real entre accidentes y substancias solamente es conocida por fe. «Creo que, a no ser por la fe, muchos habrían dicho tal vez que todo es una substancia.»[237] Aparentemente afirmaba (al menos, así fue entendido) que «es probable, en lo que concierne a la luz natural de la razón, que no haya accidentes distintos de la substancia, sino que todo sea una substancia; y, a no ser por la fe, eso sería o podría ser probable» (proposición cuadragésimo tercera de la primera apología). Por ejemplo, «puede decirse con probabilidad que el pensar o el querer no es algo distinto del alma, sino que es el alma misma» (proposición 42). Juan se defiende diciendo que las razones para afirmar la distinción entre substancia y accidentes tienen más fuerza que las razones que pueden darse para negarla; pero añade que no sabe si los argumentos para afirmarla pueden justamente llamarse demostrativos. Está claro que él pensaba que dichos argumentos no constituían demostraciones, y que aceptaba la distinción como cierta exclusivamente por fe.

Es difícil averiguar con algún grado de certeza cuáles eran exactamente las

opiniones personales de Juan de Mirecourt, dado el modo en que justifica con explicaciones en sus apologías lo que había dicho en sus comentarios a las *Sentencias*. Cuando alega que está simplemente aduciendo opiniones de otras personas o cuando observa que se limita a proponer un posible punto de vista sin afirmar que sea verdadero, ¿habla con plena sinceridad o hace declaraciones diplomáticas? Es muy difícil dar una respuesta definida a esa pregunta. Pero ahora vamos a ocuparnos de otro pensador todavía más extremoso y más enteramente adicto al nuevo movimiento.

3.Nicolás de Autrecourt.

Nicolás de Autrecourt, que había nacido hacia el año 1300 en la diócesis de Verdún, estudió en la Sorbona entre 1320 y 1327. A su debido tiempo profesó como lector de las *Sentencias*, la *Política* de Aristóteles, etc. En 1338 obtuvo un puesto de prebendado en la catedral de Metz. Ya en sus lecciones introductorias sobre las *Sentencias* de Pedro Lombardo, Nicolás había indicado que se apartaba de la opinión de anteriores filósofos, y aquella actitud tuvo como resultado una carta del papa Benedicto XII al obispo de París, fechada en 21 de noviembre de 1340, en la que se daban instrucciones a dicho prelado para que Nicolás, junto con algunos otros díscolos, se presentase personalmente en Aviñón en el plazo de un mes. La muerte del papa ocasionó un aplazamiento de la investigación sobre las opiniones de Nicolás; pero después de la coronación de Clemente VI, el 19 de mayo de 1342, el asunto se puso de nuevo en movimiento. El nuevo papa confió el examen de las opiniones de Nicolás a una comisión presidida por el cardenal William Curti, y Nicolás fue citado a explicar y defender sus ideas. Se le dio la oportunidad de defenderse en presencia del papa, y sus réplicas a las objeciones hechas a su doctrina fueron tenidas en cuenta. Pero cuando estuvo claro cuál sería el veredicto, Nicolás de Autrecourt huyó de Aviñón; y es posible, aunque no seguro, que se refugiase a partir de entonces en la corte de Luis de Baviera. En 1346 fue sentenciado a quemar públicamente sus escritos en París, y a retractarse de las proposiciones condenadas. Así lo hizo, el 25 de noviembre de 1347. También fue expulsado del cuerpo docente de la universidad de París. De su vida ulterior poca cosa se sabe, excepto que el 6 de agosto de 1350 obtuvo un cargo en la catedral de Metz. Cabe presumir que su vida tuviese «un final feliz».

De los escritos de Nicolás de Autrecourt poseemos las dos primeras cartas de una

serie de nueve que escribió al franciscano Bernardo de Arezzo, uno de sus principales críticos, y gran parte de una carta que escribió a un tal Aegidius (Gil). Poseemos también una carta de Aegidius a Nicolás. Además, las listas de proposiciones condenadas contienen citas de otras cartas de Nicolás a Bernardo de Arezzo, junto con algunos otros fragmentos. Todos esos documentos han sido editados por el doctor Joseph Lappe.[238] Poseemos también un tratado de Nicolás, que comienza con las palabras *Exigit ordo executionis*, y al que nos referiremos como «el *Exigit*». Ha sido editado por J. R. O'Donnell, junto con el escrito teológico de Nicolás de Autrecourt *Utrum visio creaturae rationalis beatificabilis per Verbum possit intendi naturaliter*.[239] Hay además una nota de Juan de Mirecourt acerca de la doctrina de Nicolás sobre la causalidad.[240]

Al comienzo de su segunda carta a Bernardo de Arezzo, Nicolás de Autrecourt observa que el primer principio a establecer es el de que «las contradicciones no pueden ser verdaderas al mismo tiempo».[241] El principio de contradicción, o, mejor, de no-contradicción, es el principio primario, y su primacía debe ser aceptada tanto en el sentido negativo, a saber, en el de que no hay un principio más último, como en el sentido positivo, a saber, el de que el mencionado principio precede positivamente y es presupuesto por cualquier otro principio. Nicolás dice que el principio de no-contradicción es el fundamento último de toda certeza natural, y que, mientras cualquier otro principio que pueda proponerse como base de certeza es reducible al principio de no-contradicción, este último no es reducible a ningún otro principio. Si cualquier principio distinto del principio de no-contradicción es propuesto como fundamento de certeza, el principio propuesto puede parecer cierto, pero su opuesto no supondrá una contradicción, y, en tal caso, la aparente certeza no podrá nunca ser transformada en certeza genuina. Solamente el principio de no-contradicción lleva consigo su propia garantía, por así decirlo. La razón por la que no dudamos del principio de no-contradicción es simplemente la de que no podemos negarlo sin contradicción. Así pues, para que cualquier otro principio sea cierto se necesita que su negación implique una contradicción. Pero en ese caso sería reducible al principio de no-contradicción, en el sentido de que sería cierto en virtud de dicho principio. En consecuencia, el principio de no-contradicción tiene que ser el principio primario. Ha de observarse que no es la verdad del principio de contradicción lo que está en cuestión, sino su primacía. Nicolás trata de poner de manifiesto que toda certeza genuina descansa últimamente en ese principio, y lo hace mostrando que cualquier principio que no descanse en el principio de no-contradicción o no sea reducible a éste, no es genuinamente cierto.

Toda certeza que tengamos a la luz del principio de no-contradicción, dice Nicolás de Autrecourt, es certeza genuina, y ni siquiera el poder divino podría privarla de ese carácter. Además, todas las proposiciones genuinamente ciertas poseen el mismo grado de evidencia. No hay diferencia alguna en que una proposición sea inmediata o mediatamente reducible al principio de no-contradicción.

Si una proposición no es reducible al principio de no-contradicción, no es cierta; y si es reducible, es igualmente cierta, tanto si es inmediata como si es mediatamente reducible al mismo. En geometría, por ejemplo, una proposición no es menos cierta por el hecho de que sea la conclusión de una larga cadena de razonamientos, siempre que esté debidamente demostrada a la luz del principio primario. Aparte de la certeza de la fe, no hay otra certeza que la certeza del principio de no-contradicción y de las proposiciones que son reducibles a dicho principio.

Así pues, en una argumentación silogística la conclusión no es cierta más que si es reducible al principio de no-contradicción. Y ¿cuál es la condición necesaria de esa reducibilidad? Según Nicolás de Autrecourt, la conclusión solamente es reducible al principio primario cuando es idéntica al antecedente o a una parte de lo significado por el antecedente. En ese caso es imposible afirmar el antecedente y negar la conclusión, o negar la conclusión y afirmar el antecedente, sin cometer una contradicción. Si el antecedente es cierto, la conclusión es también cierta. Por ejemplo, en la inferencia «todos los *X* son *Y*, luego este *X* es *Y*», la conclusión es idéntica a una parte de lo significado por el antecedente. Es imposible, sin contradicción, afirmar el antecedente y negar la conclusión. Es decir, si es cierto que todos los *X* son *Y*, es cierto que cualquier *X* particular es *Y*.

¿Cómo afecta ese criterio de certeza al conocimiento factual? Bernardo de Arezzo mantenía que, debido a que Dios puede causar un acto intuitivo en el ser humano sin la cooperación de causa secundaria alguna, no tenemos derecho a afirmar que una cosa existe porque la vemos. Tal opinión era semejante a la de Guillermo de Ockham, aunque al parecer Bernardo de Arezzo no añadía la cualificación ockhamiana de que Dios no podría producir en nosotros un asentimiento evidente a la existencia de una cosa no-existente, puesto que eso supondría una contradicción. Pero Nicolás de Autrecourt mantenía que la opinión de Bernardo conducía al escepticismo, puesto que, según ella, no tendríamos medio alguno de conseguir la certeza a propósito de la existencia de nada. En el caso de la percepción inmediata, el acto de percepción no es un signo a partir del cual se infiera la existencia de algo distinto del acto mismo. Por ejemplo, decir que percibo un color es simplemente decir que ese color me aparece: no se trata de que yo vea el color y luego infiera su existencia. El acto de percibir un color y el acto de tener conciencia de que percibo un color, son un solo y mismo acto: no es que yo perciba un color y tenga luego que encontrar alguna garantía de que realmente percibo un color. La cognición inmediata es su propia garantía. Habría una contradicción en decir al mismo tiempo que un color me aparece y que no me aparece. En su primera carta a Bernardo, Nicolás dice, en consecuencia, que en su opinión «estoy evidentemente cierto de los objetos de mis cinco sentidos, y de mis actos».[242] Contra lo que él veía como escepticismo, Nicolás de Autrecourt mantenía, pues, que la cognición inmediata, tanto si adopta la forma de percepción sensible como si adopta la forma de percepción de nuestros actos interiores, es cierta y evidente; y explicaba la certeza de ese conocimiento mediante la identificación del

acto directo de percepción y la propia toma de conciencia de ese acto de percepción. Siendo así, habría contradicción en afirmar que tengo un acto de percepción y negar que tengo conciencia de que tengo un acto de percepción. El acto de percibir un color es la misma cosa que el aparecérseme el color, y el acto de percibir el color es idéntico al acto de tener conciencia de que percibo el color. Decir que percibo un color y decir que el color no existe, o que no tengo conciencia de que lo percibo, supondría una auto-contradicción.

Así pues, Nicolás de Autrecourt admitía como ciertas y evidentes no solamente las proposiciones analíticas sino también las percepciones inmediatas.[243] Pero pensaba que de la existencia de una cosa no podemos inferir con certeza la existencia de otra cosa. La razón por la cual no podemos hacerlo es que, en el caso de dos cosas que son realmente diferentes una de otra, es posible, sin contradicción lógica, afirmar la existencia de la una y negar la existencia de la otra. Si *B* es idéntica al todo de *A* o a una parte de *A*, no es posible sin contradicción afirmar la existencia de *A* y negar la de *B*; y, si la existencia de *A* es cierta, la existencia de *B* es cierta también. Pero si *B* es realmente distinta de *A*, no hay contradicción alguna en afirmar la existencia de *A* y negar, no obstante, al mismo tiempo, la existencia de *B*. En su segunda carta a Bernardo de Arezzo, Nicolás hace la afirmación siguiente: «Del hecho de que se sepa que algo existe no puede inferirse con evidencia, es decir, con evidencia reducible al primer principio o a la certeza del primer principio, que existe otra cosa».[244]

Bernardo de Arezzo trató de combatir la afirmación de Nicolás de Autrecourt mediante lo que veía evidentemente como ejemplos de sentido común en contrario. Por ejemplo, hay un color blanco. Pero un color blanco no puede existir sin una substancia. Así pues, hay una substancia. La conclusión de ese silogismo, dice Bernardo, es cierta. La réplica de Nicolás de Autrecourt se desarrolló según las líneas siguientes. Si se supone que la blancura es un accidente, y si se supone que un accidente inhiere en una substancia y no puede existir sin ésta, la conclusión es, en efecto, cierta. Pero, en primer lugar, ese ejemplo no afecta a la discusión, porque lo que Nicolás afirmaba era que no se puede inferir con certeza la existencia de una cosa a partir de la existencia de otra. En segundo lugar, las suposiciones de que la blancura sea un accidente y de que el accidente inhiera necesariamente en una substancia no permiten que el argumento tenga más que un carácter hipotético. Si la blancura es un accidente y si un accidente inhiere necesariamente en una substancia, entonces, dada esta blancura hay una substancia en que la misma inhiere. Pero Nicolás no estaba dispuesto a admitir que hubiese ninguna razón que obligase a aceptar aquellas suposiciones, ocultas en la argumentación de Bernardo. Ésta no muestra que se pueda inferir con certeza la existencia de una cosa a partir de la existencia de otra, porque Bernardo ha supuesto que la blancura inhiere en una substancia. El hecho de que una persona vea un color autoriza a esa persona a concluir que existe una substancia sólo en el caso de que la misma haya supuesto que un color es un accidente y que un accidente inhiere necesariamente en una substancia. Pero suponer tal cosa es

precisamente dar por supuesto lo que hay que probar. El argumento de Bernardo es, pues, un disimulado circulo vicioso.

Nicolás de Autrecourt comentó de una manera similar otro ejemplo propuesto por Bernardo para mostrar que se puede inferir con certeza la existencia de una cosa a partir de la existencia de otra. Sé aplica fuego a la estopa y no intermedia ningún obstáculo; en consecuencia, habrá calor. Pero, dice Nicolás, o el consecuente es idéntico al antecedente o a parte de éste, o no lo es. En el primer caso, el ejemplo no sirve, porque no sería una inferencia de la existencia de una cosa a partir de la existencia de otra cosa distinta. En el segundo caso, habría dos proposiciones diferentes, una de las cuales podría ser afirmada y la otra negada sin contradicción. «Se aplica fuego a la estopa y no intermedia ningún obstáculo» y «no habrá calor» no son proposiciones contradictorias. Y, si no son proposiciones contradictorias, la conclusión no puede ser cierta con la certeza que procede de la reducibilidad al primer principio. Ahora bien, esa certeza es, según lo convenido, la única certeza.

De esa tesis de Nicolás de Autrecourt, que la existencia de una cosa puede ser inferida con certeza a partir de la existencia de otra, se sigue que no es ni puede ser cierta proposición alguna que haga la aserción de que porque ocurre *A* ocurrirá *B*, o que porque existe *A* existe *B*, cuando *A* y *B* son cosas distintas. Así pues, aparte la percepción inmediata de los datos sensibles (los colores, por ejemplo) y de nuestros actos, no hay conocimiento empírico que sea ni pueda ser cierto. Ningún argumento causal puede ser cierto. Creemos indudablemente en conexiones necesarias en la naturaleza; pero la lógica no puede detectarlas, y las proposiciones que las enuncian no pueden ser ciertas. ¿Cuál es, pues, la razón de que creamos en conexiones causales? Al parecer Nicolás lo explicaba en términos de la experiencia de secuencias repetidas que producen la expectación de que si *B* ha seguido a *A* en el pasado le seguirá también en el futuro. Nicolás de Autrecourt afirmaba, es verdad, que no podemos tener conocimiento probable de que *B* seguirá a *A* en el futuro a menos que tengamos evidente certeza de que en algún momento del pasado *B* ha seguido a A; pero eso no significa que no podamos tener conocimiento probable de que *B* seguirá a *A* a menos que en el pasado hayamos tenido certeza evidente de una conexión causal necesaria entre *A* y *B*. Lo que Nicolás dice, en términos de su propio ejemplo en su segunda carta a Bernardo, es que yo no puedo tener conocimiento probable de que si pongo la mano en el fuego sentiré calor a menos que tenga evidente certeza de que, en el pasado, poner mi mano en el fuego fue seguido de sensación de calor. «Si ha sido una vez evidente para mí que cuando pongo la mano en el fuego siento calor, es ahora probable para mí que si pongo la mano en el fuego sentiré calor».[245] Nicolás consideraba que la experiencia repetida de la coexistencia de dos cosas o de la secuencia regular de acontecimientos distintos aumenta la probabilidad, desde el punto de vista *subjetivo*, de experiencias similares en el futuro; pero la experiencia repetida no añade nada a la evidencia objetiva.[246]

Está claro que Nicolás de Autrecourt consideraba que la posibilidad de que Dios

obre como agente causal de una manera inmediata, es decir, sin valerse de causa secundaria alguna, hace imposible argumentar con absoluta certeza la existencia de una cosa creada a partir de la existencia de otra cosa creada. También argumentó contra Bernardo que sobre la base de los principios enunciados por éste, aquella inferencia sería igualmente imposible. Pero el principal interés de la discusión de Nicolás de Autrecourt sobre la causalidad se encuentra en el hecho de que no se limitó a argumentar a partir de la universalmente admitida doctrina de la omnipotencia divina (universalmente admitida, en todo caso, como doctrina teológica), sino que abordó la cuestión a un nivel puramente filosófico.

Debe notarse que Nicolás no negaba que podemos tener certeza a propósito de la coexistencia de apariciones de *A* y *B*. Lo único exigido es que tengamos realmente las dos percepciones a la vez. Pero negaba que se pueda inferir con certeza la existencia de algo no aparecido a partir de la existencia de algo que aparece. Así pues, no podía admitir que se pueda inferir con certeza la existencia de una substancia. Para conocer con certeza la existencia de una substancia material tendríamos o que percibirla directamente, intuitivamente, o que inferir con certeza su existencia a partir de lo que aparece o de los fenómenos. Pero, según Nicolás, nosotros no percibimos substancias materiales. Si así fuera, incluso los ineducados (los *rustici*) las percibirían; y no es así. Además, no podemos inferir con certeza su existencia, porque la existencia de una cosa no puede ser lógicamente deducida a partir de la existencia de una cosa distinta.

En su novena carta a Bernardo, Nicolás afirmaba que «estas inferencias no son evidentes: hay un acto de entender, luego hay un entendimiento; hay un acto de querer, luego hay una voluntad».[247] Esa afirmación sugiere que según Nicolás de Autrecourt no tenemos mayor certeza de la existencia del alma como substancia que la que tenemos de la existencia de substancias materiales. No obstante, en otro lugar afirma que «Aristóteles nunca tuvo conocimiento evidente de substancia alguna sino de su propia alma, entendiendo por “substancia” algo diferente de los objetos de nuestros cinco sentidos y de nuestra experiencia formal».[248] Y también, «no tenemos certeza de substancia alguna unida a una materia, excepto nuestra alma».[249] Expresiones como éstas han conducido a algunos historiadores a la conclusión de que Nicolás admitía que tenemos certeza en cuanto al conocimiento del alma como substancia espiritual. En consecuencia, interpretan sus observaciones sobre la falta de fundamento para inferir la existencia del entendimiento a partir de la existencia de actos de entender y la existencia de la voluntad a partir de la existencia de actos de querer, como un ataque a la psicología de las facultades. Ésta es, sin duda, una interpretación posible, aunque puede parecer extraño que Nicolás dirigiese su ataque simplemente contra la teoría de las facultades distintas, que ya había sido sometida a crítica por Guillermo de Ockham, por ejemplo. Pero el *Exigit*[250] parece implicar, aunque no lo dice claramente, que no tenemos conocimiento directo del alma. Y, en ese caso, parece que debe seguirse, según las premisas de Nicolás de Autrecourt, que

no tenemos conocimiento natural de la existencia del alma como substancia. La afirmación de que Aristóteles no tenía conocimiento cierto de substancia alguna sino de su propia alma puede ser análoga a la afirmación (carta quinta a Bernardo de Arezzo) de que no conocemos con certeza que haya causa eficiente alguna sino Dios. Porque su posición general muestra que, en opinión de Nicolás, no tenemos conocimiento natural o filosófico cierto de que ni siquiera Dios sea causa eficiente. Es verdad que, si quisiéramos llevar el paralelo con todo rigor, habría que concluir que, según Nicolás, Aristóteles disfrutaba de la certeza de fe acerca de la existencia de su alma como substancia espiritual, y es imposible que Nicolás de Autrecourt tratase de sugerir tal cosa. Pero no es necesario interpretar sus observaciones de una manera tan estricta. No obstante, es difícil estar seguro de si hizo o no una excepción en favor de nuestro conocimiento de nuestras propias almas limitando así su opinión general de que no tenemos conocimiento cierto de la existencia de substancias consideradas como distintas de los fenómenos.

Es evidente que en su crítica de las ideas de causalidad y substancia Nicolás anticipó la posición de Hume; y la semejanza sería aún más impresionante si fuera cierto que negó todo conocimiento de la existencia de substancias, materiales o espirituales. Pero yo creo que el Dr. Weinberg acierta al observar que Nicolás de Autrecourt no fue un fenomenista. Nicolás pensaba que no se puede inferir con certeza la existencia de una entidad no intuida a partir de la existencia de fenómenos; pero indudablemente no pensaba que eso significase que se pueda inferir la no-existencia de tales entidades. En la sexta carta a Bernardo de Arezzo escribió que «del hecho de que una cosa existe no puede inferirse con certeza que otra cosa no exista».[251] Nicolás no dijo que solamente existen fenómenos, ni que las afirmaciones de la existencia de entidades no fenoménicas carezcan de sentido. Todo lo que dijo es que la existencia de fenómenos no nos autoriza a inferir con certeza la existencia de lo metafenoménico o no-aparente. Una cosa es decir, por ejemplo, que no somos capaces de probar que en un objeto material hay algo distinto de lo que aparece a los sentidos, y otra cosa es decir que realmente no hay substancia alguna. Nicolás de Autrecourt no fue un fenomenista dogmático. No pretendo sugerir que Hume lo fuera, pues tampoco lo fue, cualesquiera que sean las objeciones a que están expuestos sus análisis críticos (y los de Nicolás de Autrecourt) de la causalidad y de la substancia. Lo que quiero decir es simplemente que porque Nicolás negase la demostrabilidad de la existencia de substancias no hay que concluir que negase realmente la existencia de toda substancia, ni que dijese que podía probarse su no existencia.

Es bastante obvio que la crítica de la causalidad y de la substancia hecha por Nicolás de Autrecourt tuvo importantes repercusiones en cuanto a su actitud hacia la teología filosófica tradicional. Aunque él no lo diga en términos claros y explícitos, parece que de sus principios generales se sigue que no es posible probar la existencia de Dios como causa eficiente. En la quinta carta a Bernardo observa que Dios puede

ser la única causa eficiente, puesto que no se puede probar que haya causa eficiente natural alguna. Pero decir que Dios puede ser la única causa eficiente no es lo mismo que decir que Dios es la única causa eficiente, ni siquiera que pueda probarse que Dios es causa eficiente. Nicolás quería decir simplemente que por todo lo que sabemos o podemos establecer, Dios puede ser la única causa eficiente. En cuanto a que seamos capaces de probar que Dios es realmente causa eficiente, eso es algo que queda excluido por el principio general de que no podemos inferir con certeza la existencia de una cosa a partir de la existencia de otra.

El argumento causal o cosmológico en favor de la existencia de Dios no puede ser, pues, un argumento demostrativo sobre la base de las premisas de Nicolás de Autrecourt. Ni tampoco los argumentos cuarto y quinto de santo Tomás podrían admitirse como pruebas con las que pudieran obtenerse conclusiones ciertas. No podemos probar, dice Nicolás en la quinta carta a Bernardo, que una cosa es o no es más noble que otra cosa. Ni la inspección de una cosa ni la comparación de dos o más cosas permite probar una jerarquía de grados de ser desde el punto de vista del valor. «Nadie sabe con evidencia que una cosa cualquiera no pueda exceder en valor a todas las otras cosas».[252] Y Nicolás no duda en sacar la conclusión de que si por el término «Dios» entendemos el ser más noble, nadie sabe con certeza que una cosa dada no pueda ser Dios. Así pues, si no podemos establecer con certeza una escala objetiva de perfección, es obvio que el cuarto argumento de santo Tomás no puede ser considerado un argumento demostrativo. En cuanto al argumento de la finalidad, es decir, el quinto argumento de santo Tomás de Aquino, queda excluido por la afirmación de Nicolás de Autrecourt (en la misma carta) de que «nadie conoce con evidencia que una cosa sea el fin (es decir, la causa final) de otra».[253] Por inspección o análisis de una cosa no puede establecerse que sea la causa final de otra cosa, ni hay manera alguna de demostrarlo con certeza. Nosotros vemos una determinada serie de acontecimientos, pero la causalidad final no es demostrable.

No obstante, Nicolás de Autrecourt admitía un argumento probable en favor de la existencia de Dios. Suponiendo como probable que tenemos una idea del bien como modelo para juzgar las relaciones contingentes entre las cosas,[254] y suponiendo que el orden del universo es tal que pueda satisfacer a una mente que opere con el criterio de bondad y adecuación, podemos argumentar en primer lugar que todas las cosas están de tal modo interconectadas que puede decirse que una cosa existe por razón de otra, y, en segundo lugar, que esa relación entre cosas solamente es inteligible a la luz de la hipótesis de que todas las cosas están sujetas a un fin último, el bien supremo o Dios. Puede parece que un argumento de ese tipo no sería más que una hipótesis enteramente infundada, que, según los principios del propio Nicolás de Autrecourt, no podría constituir un argumento probable. Pero Nicolás no negaba que podemos tener alguna especie de evidencia que nos permita formar una conjetura hipotética que puede ser más o menos probable, aunque, por lo que a nosotros respecta, no puede ser cierta. Tal conjetura podría ser cierta; podría ser incluso una verdad

necesaria; pero nosotros no podemos saber que sea verdadera, aunque podamos creer que lo es. Además de la creencia teológica, es decir, de la fe en las verdades reveladas, hay lugar a una creencia que descanse en argumentos más o menos probables.

El argumento probable de Nicolás de Autrecourt en favor de la existencia de Dios era parte de la filosofía positiva que él propuso como probable. En mi opinión, no vale la pena que entremos en detalle en esa filosofía. Aparte del hecho de que fue propuesta meramente como una hipótesis probable, sus diversas partes no son siempre, ni mucho menos, coherentes entre sí. Podemos mencionar, sin embargo, que, para Nicolás, probablemente no hay compatibilidad entre la corruptibilidad de las cosas y la bondad del universo. Expresado positivamente, eso significa que las cosas son probablemente eternas. Para poner de manifiesto que esa suposición no puede ser excluida por la observación, Nicolás argumentaba que el hecho de que veamos que *B* sucede a *A* no garantiza nuestra conclusión de que *A* haya cesado de existir. Podemos no ver más a *A*, pero no vemos que *A* ha dejado de existir. Y no podemos establecer, mediante el razonamiento, que ya no existe. Si pudiéramos, podríamos establecer por razonamiento que todo lo que no es observado no existe, y no podemos establecer tal cosa. La doctrina aristotélica del cambio no puede afirmarse con certeza. Además, la corrupción de las substancias puede explicarse mucho mejor sobre la base de una hipótesis atomista que sobre la base de los principios aristotélicos. El cambio substancial puede significar simplemente que una colocación de átomos es sucedida por otra, y el cambio accidental puede significar la adición de átomos nuevos a un complejo atómico, o la substracción de algunos átomos de ese complejo. Es probable que los átomos sean eternos, y que precisamente las mismas combinaciones se repitan en ciclos periódicos, eternamente.

En cuanto al alma humana, Nicolás de Autrecourt mantuvo la hipótesis, de la inmortalidad. Pero sus sugerencias en esa materia están íntimamente relacionadas con una curiosa explicación del conocimiento. Como todas las cosas son eternas, puede suponerse que en el conocimiento el alma o mente entra en una unión temporal con el objeto de conocimiento. Y otro tanto puede decirse de la imaginación. El alma entra en un estado de conjunción con imágenes, pero las imágenes mismas son eternas. Esa hipótesis arroja luz, según Nicolás, sobre la naturaleza de la inmortalidad. Podemos suponer que después de la muerte acuden a las almas buenas pensamientos nobles, y a las almas malas malos pensamientos. O podemos suponer que las almas buenas entran en unión con una mejor colección de átomos y pasan a estar dispuestas a experiencias mejores que las que recibieron en sus anteriores estados de encarnación, en tanto que las almas malas entran en unión con átomos peores y quedan dispuestas a recibir más experiencia y pensamientos malos que en sus anteriores estados de encarnación. Nicolás pretendía que esa hipótesis no era incompatible con la doctrina cristiana de recompensas y castigos después de la muerte; pero añadía una prudente cualificación. Decía que sus enunciados eran más probables que los que durante

mucho tiempo habían parecido probables, pero que no por ello dejaba de ser posible que alguien privase de probabilidad a sus propios enunciados; y, teniendo en cuenta esa posibilidad, que lo mejor era adherirse a las enseñanzas bíblicas sobre recompensas y castigos. En los *Artículos del cardenal Curti* se calificó a esa línea de argumentación de «excusa de zorro» (*excusatio vulpina*).[255]

Evidentemente, la filosofía positiva de Nicolás de Autrecourt difería de la teología católica en algunos puntos. Y Nicolás no vaciló en decir que sus enunciados eran más probables que las afirmaciones contrarias. Pero hay que interpretar esa actitud con algún cuidado. Nicolás no afirmaba que sus doctrinas fueran verdaderas y las opuestas falsas; lo que él decía era que si las proposiciones contradictorias a las suyas propias se consideraban simplemente en cuanto a su probabilidad, es decir, en cuanto conclusiones probables de la razón, eran menos probables que las suyas. Por ejemplo, la doctrina teológica de que el mundo no ha existido desde la eternidad era para él indudablemente verdadera, siempre que se considerara como una verdad revelada. Pero, si se atiende simplemente a los argumentos filosóficos que pueden aducirse en favor de su verdad, debe admitirse, según Nicolás de Autrecourt, que éstos son menos probables que los argumentos filosóficos que pueden aducirse en favor de la proposición contradictoria. No obstante, no tenemos derecho a concluir que aquélla no es verdadera. Por todo lo que sabemos, podría incluso ser una verdad necesaria. La probabilidad ha de interpretarse en términos de la evidencia natural de la que nosotros podemos disponer en un momento dado, y una proposición puede ser, para nosotros, más probable que su contradictoria, aun cuando en realidad sea falsa y su contradictoria sea verdadera. Nicolás de Autrecourt no propuso una teoría de la doble verdad ni negó ninguna doctrina definida de la Iglesia. Cuál fuese su actitud subjetiva es una cuestión acerca de la cual no podemos estar seguros. Pierre d'Ailly afirmó que buen número de proposiciones de Nicolás fueron condenadas por envidia o mala voluntad; y el propio Nicolás de Autrecourt mantuvo que le habían sido atribuidas algunas afirmaciones que o no eran en absoluto suyas o no tenían el sentido con que le eran atribuidas y con el que fueron condenadas. Es difícil juzgar hasta qué punto está justificado tomar las declaraciones de Nicolás al pie de la letra, y hasta qué punto puede suponerse que sus críticos tenían razón al rechazar dichas declaraciones como «excusas de zorro». Creo que no debe dudarse que era sincero al decir que la filosofía que él proponía como «probable» estaba falta de verdad en aquello en que chocase con las enseñanzas de la Iglesia. Al menos no hay verdadera dificultad en aceptar su sinceridad en ese punto, ya que, aparte de cualesquiera otras consideraciones, habría sido enteramente inconsecuente con el aspecto crítico de su filosofía si hubiese visto como ciertas las conclusiones de su filosofía positiva. Por otra parte, no es fácil aceptar la pretensión de Nicolás de que los puntos de vista críticos expuestos en su correspondencia con Bernardo de Arezzo fueron propuestos como una especie de experimento de razonamiento. Sus cartas a Bernardo no producen esa impresión, si bien no puede excluirse la posibilidad de que la

explicación ofrecida a sus jueces representase su verdadero pensamiento. Después de todo, Nicolás no fue ni mucho menos el único filósofo de su tiempo que adoptó una actitud crítica hacia la metafísica tradicional, aunque también es verdad que él fue más lejos que la mayoría.

Está, sin embargo, perfectamente claro que Nicolás de Autrecourt se propuso conscientemente atacar la filosofía de Aristóteles, y que consideraba su propia filosofía positiva como una hipótesis más probable que el sistema aristotélico. Se declaró atónito ante el hecho de que algunos estudiasen a Aristóteles y a su «Comentador» (Averroes) hasta la decrepitud de la vejez, y abandonasen las cuestiones morales y el cuidado del bien común en provecho del estudio de Aristóteles. Esas gentes se comportan de ese modo hasta tal punto que, cuando el amigo de la verdad se alza y toca una trompeta para despertar de su sueño a los durmientes, son grandemente disgustados y se precipitan sobre él como los guerreros se lanzan a un combate a muerte.[256]

La mención de las «cuestiones morales» y del «bien común» nos lleva a preguntarnos cuál fue la doctrina ética y política de Nicolás de Autrecourt. No abundan los elementos de juicio que nos permitan ir muy lejos en esa materia. Pero parece claro que Nicolás mantenía la teoría ockhamista del carácter arbitrario de la ley moral. Entre sus proposiciones condenadas hay una de este tenor: «Dios puede ordenar a una criatura racional que le odie, y la criatura racional tendrá mayor mérito por obedecer ese precepto que por amar a Dios en obediencia a un precepto. Porque la criatura haría aquello (es decir, odiar a Dios) con mayor esfuerzo y más contra su inclinación».[257] En cuanto a política, se dice que Nicolás de Autrecourt dio a conocer una proclama que decía que quienquiera que quisiese oír lecciones sobre la *Política* de Aristóteles, junto con discusiones sobre la justicia y la injusticia que capacitarían a los hombres a hacer leyes nuevas o a corregir las ya existentes, podría dirigirse a un determinado lugar donde encontraría al Maestro Nicolás de Autrecourt, que le enseñaría todas esas cosas.[258] Es difícil asegurar hasta qué punto esa proclama es prueba de una seria preocupación de Nicolás por el bienestar público y hasta qué punto es una expresión de amor a la notoriedad.

He hecho una exposición de las ideas filosóficas de Juan de Mirecourt y de Nicolás de Autrecourt en un capítulo sobre el «movimiento ockhamista». ¿Está justificado este modo de hacer? La filosofía positiva de Nicolás de Autrecourt, que éste propuso como probable, no era ciertamente la filosofía de Guillermo de Ockham; y, en ese aspecto, sería enteramente equivocado llamar a Nicolás «ockhamista». En cuanto a su filosofía crítica, tampoco fue la misma que la de Ockham, y no puede llamarse a Nicolás con justicia «ockhamista» si por ese término se entiende «discípulo de Ockham». Además, el tono de los escritos de Nicodlás de Autrecourt es diferente de los del teólogo franciscano. No obstante, Nicolás fue un representante extremo de aquel movimiento crítico de pensamiento qué fue una característica dominante de la filosofía del siglo XIV y que encuentra expresión en un aspecto del

ockhamismo. Ya he indicado anteriormente que utilizo el término «movimiento ockhamista» para denotar un movimiento filosófico que estuvo caracterizado, en parte, por una actitud crítica hacia las presuposiciones y argumentos de la metafísica tradicional, y si el término se utiliza en ese sentido creo que está justificado que se hable de Juan de Mirecourt y Nicolás de Autrecourt como pertenecientes al movimiento ockhamista.

Nicolás de Autrecourt no fue un escéptico, si por ese término se entiende un filósofo que niega o pone en duda la posibilidad de alcanzar clase alguna de conocimiento cierto. Él sostuvo que se puede conseguir la certeza en lógica y matemáticas, y en la percepción inmediata. En términos modernos, reconoció como ciertas tanto las proposiciones analíticas (las proposiciones a las que ahora se llama a veces «tautologías») cuanto las proposiciones empíricas básicas, aunque debe añadirse que, según Nicolás, podemos tener conocimiento evidente inmediato sin que ese conocimiento sea expresado en una proposición. Por el contrario, las proposiciones que contienen la aserción de una relación causal en sentido metafísico, o las proposiciones basadas en una inferencia de un existente a otro, le parecían hipótesis empíricas, pero no proposiciones ciertas. No hay que convertir, sin embargo, a Nicolás de Autrecourt en un «positivista lógico». Él no negó que los enunciados metafísicos o teológicos tuvieran sentido; al contrario, presupuso la certeza de fe y admitió la revelación como una fuente de certeza absoluta.

4.El nominalismo en las universidades.

He anunciado mi intención de concluir este capítulo con algunas observaciones sobre la influencia del nuevo movimiento en las universidades, especialmente en aquellas que fueron fundadas en la última parte del siglo XIV y durante el XV.

En 1389, en la universidad de Viena se aprobó un estatuto que exigía de los estudiantes de la facultad de Artes que asistiesen a las lecciones de las obras de lógica de Pedro Hispano, y estatutos posteriores impusieron una obligación similar relativa a las obras lógicas de autores ockhamistas, como William Heytesbury. El nominalismo estuvo también fuertemente representado en las universidades alemanas de Heidelberg (fundada en 1386), Erfurt (1392), y Leipzig (1409), y en la universidad polaca de Cracovia (1397). Se dice que la universidad de Leipzig debió su origen al éxodo de nominalistas de Praga, donde Juan Hus y Jerónimo de Praga enseñaban el realismo escotista que habían aprendido de John Wycliffe (1320-1384,

aproximadamente). Cuando el concilio de Constanza condenó los errores teológicos de Juan Hus en 1415, los nominalistas se apresuraron a decir que el realismo escotista también había sido condenado, aunque no había sido así.

En la primera mitad del siglo XV tuvo lugar un renacer bastante sorprendente de la filosofía de san Alberto Magno. Al parecer los nominalistas abandonaron París a comienzos del siglo, en parte por las condiciones producidas por la Guerra de los Cien Años, aunque Ehrle acierta indudablemente al conectar el renacimiento del «albertismo» con el regreso de los dominicos a París, en 1403. Los dominicos habían abandonado la ciudad en 1387. Pero la supremacía del albertismo no duró mucho, porque los nominalistas regresaron en 1437, después que la ciudad hubo sido liberada de los ingleses. El primero de marzo de 1474, el rey Luis XI promulgó un decreto que prohibía la enseñanza del nominalismo y ordenaba la confiscación de libros nominalistas; pero en 1481 se levantó la prohibición.

Así pues, en el siglo XV el nominalismo ocupó sólidas posiciones en París, Oxford y muchas universidades alemanas; pero las antiguas tradiciones mantuvieron el campo en ciertos lugares. Tal fue el caso de la universidad de Colonia, fundada en 1389. En Colonia las doctrinas dominantes fueron las de san Alberto Magno y santo Tomás de Aquino. Después de la condena de Juan Hus, los príncipes electores pidieron a la universidad que adoptase el nominalismo, sobre la base de que el realismo, más anticuado, conducía fácilmente a la herejía, aun cuando no fuese malo en sí mismo. Pero en 1425 la universidad replicó que, aunque no se privaba a nadie de adoptar el nominalismo si así le parecía, las doctrinas de san Alberto, santo Tomás, san Buenaventura, Gil de Roma y Duns Scoto, estaban libres de toda sospecha. En todo caso, decía la universidad, las herejías de Juan Hus no eran consecuencia del realismo filosófico, sino de las doctrinas teológicas de Wycliffe. Además, si el realismo fuera prohibido en Colonia, los estudiantes abandonarían la universidad.

A la universidad de Colonia debemos asociar la de Lovaina, fundada en 1425. Los estatutos de 1427 exigían de los candidatos al doctorado que jurasen no enseñar nunca las doctrinas de Buridan, Marsilio de Inghen, Ockham, o sus seguidores; y en 1480 los profesores que exponían Aristóteles a la luz de las teorías ockhamistas fueron amenazados con ser suspendidos en su cargo.

No puede decirse, pues, ni mucho menos, que los adictos a la via antiqua fuesen completamente derrotados por los nominalistas. En realidad, a mediados del siglo XIV el realismo ganó pie en Heidelberg. Además, los adictos a la tradición pudieron enorgullecerse de algunos nombres eminentes. El principal de entre ellos fue Juan Capreolo (1380-1444, aproximadamente), un dominico lector durante algún tiempo en París y más tarde en Toulouse. Capreolo se propuso defender las doctrinas de santo Tomás contra las opiniones adversas de Duns Scoto, Durando, Enrique de Gante, y todos los adversarios en general, incluidos los nominalistas. Su gran obra, que fue completada poco antes de su muerte en Rodez, y que ganó para él el título de *Princeps thomistarum*, fue los *Libri IV defensionum theologiae Divi Thomae de*

Aquino. Juan Capreolo fue el primero de la línea de dominicos tomistas distinguidos y comentadores de santo Tomás que, en un período posterior, incluiría a hombres como Cayetano (muerto en 1535) y Juan de Santo Tomás (muerto en 1644).

En las universidades italianas hubo, en Bolonia, una corriente de aristotelismo averroísta, que estuvo representada en la primera mitad del siglo XIV por pensadores como Tadeo de Parma y Angelo de Arezzo, y pasó a Pádua y Venecia, donde estuvo representada por Pablo de Venecia (muerto en 1429), Cayetano de Thiena (muerto en 1465), Alejandro Achillini (muerto en 1512) y Agustín Nifo (muerto en 1546). La primera edición impresa de Averroes apareció en Padua en 1472. Más adelante diremos alguna cosa, en conexión con la filosofía del Renacimiento, acerca de la controversia entre los que seguían la interpretación averroísta de Aristóteles y los que se atenían a la interpretación dada por Alejandro de Afrodisia, y acerca de la condena de 1513. Menciono aquí a los averroístas simplemente como una ilustración del hecho de que no debe considerarse que la *via moderna* barriese todas las formas de pensamiento anterior durante los siglos XIV y XV.

No obstante, el nominalismo poseía ese atractivo que procede de la modernidad y la novedad, y tuvo, como hemos visto, una amplia difusión. Una figura notable entre los nominalistas del siglo XV fue Gabriel Biel (1425-1495, aproximadamente), que enseñó en Tübingen y compuso un epítome de los Comentarios de Guillermo de Ockham a las *Sentencias* de Pedro Lombardo. La obra de Biel era una exposición clara y metódica del ockhamismo, y aunque su autor no pretendía ser sino un seguidor y expositor de Ockham, ejerció una considerable influencia. En realidad, a los ockhamistas de las universidades de Erfurt y Wittenberg se les conocía como «los gabrielistas». Posiblemente sea interesante advertir que Gabriel Biel no interpretaba la teoría moral de Ockham en el sentido de que no haya un orden moral natural. Hay objetos o fines, aparte de Dios, que pueden ser elegidos de acuerdo con la recta razón, y filósofos paganos como Aristóteles, Cicerón y Séneca, pudieron realizar actos moralmente buenos y virtuosos. Por su «absoluto poder», Dios podría, ciertamente, ordenar actos opuestos a los dictados de la razón natural; pero eso no altera el hecho de que esos dictados pueden ser reconocidos sin necesidad de la revelación.

5.Observaciones finales.

Finalmente se puede recordar que el movimiento ockhamista, o nominalismo, tenía varios aspectos. En el aspecto puramente lógico fue en parte un desarrollo de la

lógica de términos y de la teoría de la *suppositio*, tal como se encuentran en lógicos pre-ockhamistas como Pedro Hispano. La lógica terminista fue utilizada por Guillermo de Ockham para excluir todas las formas de realismo. El problema de los universales fue tratado desde el punto de vista lógico, más que desde el ontológico. El universal es el término abstracto considerado según su contenido lógico, y ese término representa en la proposición cosas individuales, que son las únicas cosas que existen.

Esa lógica terminista no tenía por sí misma consecuencias escépticas referentes al conocimiento, ni Ockham consideró que las tuviera. Pero junto con el aspecto lógico del nominalismo hay que tener en cuenta el análisis de la idea de causalidad y las consecuencias de ese análisis en cuanto al *status* epistemológico de las hipótesis empíricas. En la filosofía de un hombre como Nicolás de Autrecourt hemos visto una tajante distinción entre las proposiciones formales o analíticas, que son ciertas, y las hipótesis empíricas, que no lo son ni pueden serlo. En el caso de Ockham, esa opinión, en la medida en que él la mantuvo, estaba íntimamente relacionada con su insistencia en la omnipotencia divina; en el caso de Nicolás de Autrecourt, el trasfondo teológico fue mucho menos evidente.

Hemos visto también cómo los nominalistas (unos más que otros) tendieron a adoptar una actitud crítica hacia los argumentos metafísicos de los filósofos anteriores. Esa actitud fue plenamente explícita en un extremista como Nicolás de Autrecourt, ya que éste la hizo descansar en su posición general de que no es posible inferir con certeza la existencia de una cosa a partir de la existencia de otra cosa distinta. Los argumentos metafísicos no son demostrativos, sino sólo probables.

Pero sea lo que fuere lo que uno se sienta inclinado a pensar en tal o cual caso aislado, esa actitud crítica a propósito de la especulación metafísica estuvo combinada, prácticamente siempre, con una firme fe teológica y una firme creencia en la revelación como fuente de conocimiento cierto. Esa firme creencia es particularmente impresionante en el caso del propio Ockham. La opinión de éste de que es posible tener lo que, desde un punto de vista psicológico, sería la intuición de una cosa no existente, y su teoría acerca de la última dependencia de la ley moral de la decisión divina, no fueron expresiones de escepticismo, sino del tremendo énfasis que puso en la omnipotencia divina. Si alguien intenta convertir a los nominalistas en racionalistas, o incluso en escépticos, en el sentido moderno, lo que hace es sacarles de su engarce histórico y arrancarles de su trasfondo mental. Con el tiempo, el nominalismo llegó a ser una de las corrientes regulares del pensamiento escolástico; y se instituyó una cátedra teológica de nominalismo incluso en la universidad de Salamanca.

Pero el nominalismo sufrió el destino de la mayoría de las escuelas de pensamiento filosófico. Comenzó evidentemente como algo nuevo; y, sea cual sea nuestra opinión sobre las diversas doctrinas de los nominalistas, es difícil negar que éstos tenían algo que decir. Ayudaron al desarrollo de los estudios de lógica y

suscitaron problemas importantes. Pero en el transcurso del tiempo se manifestó una tendencia a las minucias lógicas, y tal vez eso pueda relacionarse con su actitud reservada hacia la metafísica. Los refinamientos lógicos y la exagerada sutilidad tendieron a agotar las energías de los últimos nominalistas; y, cuando la filosofía recibió un ímpetu nuevo en la época del Renacimiento, ese ímpetu no procedió de los nominalistas.

Capítulo X
El movimiento científico

1.La ciencia física en los siglos XIII y XIV.

Durante largo tiempo ha estado muy extendida la suposición de que en la Edad Media no se tuvo ningún respeto a la experiencia, y que las únicas ideas de orden científico que poseyeron los medievales fueron adoptadas de manera no crítica de Aristóteles y otros autores no cristianos. Se suponía que la ciencia comenzó de nuevo, después de siglos de casi completa inactividad, en la época del Renacimiento. Más tarde se descubrió que durante el siglo XIV había habido un considerable interés por cuestiones científicas, y que en esa época se hicieron algunos descubrimientos importantes y hubo numerosos defensores de diversas teorías que no derivaban de Aristóteles, y que ciertas hipótesis que solían vincularse a los científicos del Renacimiento habían sido propuestas a finales de la Edad Media. Al mismo tiempo, los progresos en el conocimiento de la filosofía medieval tardía sugirieron que el movimiento científico del siglo XIV debía relacionarse con el ockhamismo o nominalismo, en gran medida sobre la base de que Ockham, y los que pertenecieron más o menos al mismo movimiento de pensamiento, insistieron en la primacía de la intuición o experiencia inmediata para la adquisición de conocimiento de hecho. No es que se pensase que el propio Ockham hubiese dado muestras de gran interés por las cuestiones científicas; pero su insistencia en la intuición como única base del conocimiento factual, y el lado empirista de su filosofía, parecen haber dado un vigoroso impulso a los intereses e investigaciones científicas. Ese modo de ver armonizaba con la perspectiva tradicional, puesto que se suponía que Ockham y los nominalistas habían sido resueltos anti-aristotélicos.

No tengo ni mucho menos la intención de negar que haya algo de verdad en esa interpretación de los hechos. Aunque no es posible llamar a Ockham simplemente «anti-aristotélico» sin muchas reservas, ya que en algunas materias se veía a sí mismo simplemente como el intérprete del verdadero Aristóteles, su filosofía, en ciertos aspectos importantes, estuvo indudablemente en divergencia con la de Aristóteles, y está claro que algunos pensadores pertenecientes al movimiento nominalista fueron extremadamente hostiles al aristotelismo. Además, probablemente es verdad que la insistencia ockhamista en la experiencia como base de nuestro conocimiento de las

cosas existentes fue favorable al desarrollo de la ciencia empírica. Tal vez sea difícil apreciar la influencia positiva de una teoría epistemológica en el desarrollo de la ciencia, pero es razonable pensar que la doctrina de la primacía de la intuición no debía desanimar tal desarrollo sino, al contrario, animarlo. Además, si se supone que las causas no pueden ser descubiertas mediante una especulación *a priori*, sino recurriendo a la experiencia, es natural que la atención se dirija a la investigación de los datos empíricos. No hay duda de que puede decirse con justicia que la ciencia no consiste en «intuición», o en la mera observación de los datos empíricos; pero aquí no se trata de que el ockhamismo proporcionase una teoría del método científico, sino de que ayudó a crear un clima intelectual que facilitaba y tendía a promover la investigación científica. Porque al dirigir la mente de los hombres hacia los hechos o datos empíricos en la adquisición de conocimiento, los apartaba al mismo tiempo de la aceptación pasiva de la opinión de los pensadores ilustres del pasado.

Pero aunque no sería correcto descartar la relación de la ciencia del siglo XIV con el ockhamismo, sería igualmente incorrecto atribuir el desarrollo de dicha ciencia al ockhamismo como una causa suficiente. En primer lugar, no está claro en qué medida puede llamarse «ockhamistas» a los físicos del siglo XIV, ni siquiera si se emplea el término en un sentido amplio. Una de las figuras más destacadas de las que se interesaron por las teorías físicas fue Juan Buridan, rector, durante algún tiempo, de la universidad de París, que murió hacia el año 1360. Ese teólogo, filósofo y físico, estuvo influido por la lógica terminista y por ciertas opiniones sostenidas por Guillermo de Ockham; pero no fue ni mucho menos un puro nominalista. Aparte del hecho de que en su condición oficial de rector debe ser asociado a la condenación de teorías nominalistas en 1340, Buridan mantenía, por ejemplo, en sus escritos que es posible probar la existencia de una cosa a partir de la existencia de otra cosa, y, en consecuencia, que es posible probar la existencia de Dios. Alberto de Sajonia fue bastante más ockhamista. Rector de la universidad de París en 1353, llegó a ser en 1365 el primer rector de la universidad de Viena. Aquel mismo año fue nombrado obispo de Halberstadt, puesto en el que murió, en 1390. Alberto de Sajonia siguió a Ockham en lógica, pero no fue un partidario extremoso de la *via moderna*. Es verdad que sostenía que la certeza proporcionada por la experiencia no puede ser absoluta; pero parece que su opinión de que los enunciados empíricos tienen carácter hipotético se debía, más que a ninguna otra consideración, a su convicción de que Dios puede «interferir» milagrosamente en el orden natural. Marsilio de Inghen (muerto en 1396), que fue rector de la universidad de París en 1367 y 1371, y primer rector de la universidad de Heidelberg en 1386, fue ciertamente un declarado partidario de la *via moderna*; pero, al parecer, templó la posición nominalista en el problema de los universales con una dosis de realismo, y pensó, que el metafísico puede probar la existencia y la unicidad de Dios. En cuanto a Nicolás Oresme, que enseñó en París y murió siendo obispo de Lisieux en 1382, tuvo mucho más de físico que de filósofo, aunque tuvo, sin duda, preocupaciones teológicas y filosóficas.

Creo, pues, que puede decirse que las figuras más destacadas del movimiento científico del siglo XIV estuvieron en la mayoría de los casos vinculadas al movimiento ockhamista. Y, si se utiliza el término «nominalista» para designar a los que adoptaron la lógica ockhamista o terminista, aquellas figuras pueden ser llamadas «nominalistas». Pero sería un error suponer que todos ellos se adhirieron a las opiniones de Ockham sobre la metafísica; y sería un error aún mayor suponer que compartieron la posición filosófica extremista de un pensador como Nicolás de Autrecourt. De hecho, tanto Juan Buridan como Alberto de Sajonia atacaron a Nicolás de Autrecourt. Sin embargo, está bastante claro que la *via moderna* en filosofía estimuló los progresos científicos del siglo XIV, aun cuando no fuera la causa de éstos.

Está claro que el movimiento nominalista no puede ser considerado causa suficiente del desarrollo de la ciencia en el siglo XIV, por el hecho de que la ciencia del siglo XIV fue en buena medida continuación y desarrollo de la ciencia del siglo XIII. Ya he indicado que la moderna investigación ha puesto a la luz la realidad del progreso en el siglo XIV. Pero la investigación está igualmente poniendo a la luz los trabajos científicos que se realizaron en el XIII. Aquellos trabajos fueron estimulados principalmente por las traducciones de obras científicas griegas y árabes; pero no por ello fueron menos reales. La ciencia medieval fue indudablemente primitiva y rudimentaria si se compara con la ciencia de la era postrenacentista; pero ya no hay excusa para decir que en la Edad Media no hubo ciencia alguna fuera de los campos de la teología y la filosofía. No solamente hubo un desarrollo científico en la Edad Media, sino que hubo también, en cierto grado, una continuidad entre la ciencia de la última Edad Media y la ciencia del Renacimiento. Sería estúpido empequeñecer los logros de los científicos del Renacimiento o pretender que todas sus hipótesis o descubrimientos fueron anticipados en la Edad Media. Pero también es estúpido describir la ciencia del Renacimiento como sin antecedentes ni herencias históricas.

En el siglo XIII cierto número de pensadores había insistido en la necesidad de la observación o «experiencia» para los estudios científicos. En el anterior volumen de esta Historia hemos hecho mención en ese sentido de san Alberto Magno (1206-1280), Pierre de Maricourt (fechas exactas desconocidas), Roberto Grosseteste (1175-1253, aproximadamente) y Roger Bacon (nacido hacia 1212 y muerto después de 1292). Pierre de Maricourt, que estimuló el interés de Bacon por las cuestiones científicas, es notable por su *Epistola de magnete*, que fue utilizada por William Gilbert en la segunda mitad del siglo XVI. Grosseteste escribió sobre óptica y trató de perfeccionar la teoría de la refracción contenida en obras griegas y árabes. La óptica constituyó también una de las preocupaciones principales de Bacon. El científico, matemático y filósofo de Silesia, Witelo, escribió sobre el mismo tema en su *Perspectiva*. Dicha obra fue compuesta sobre los escritos del científico islámico Alhazen, y Kepler ofreció más tarde algunos desarrollos de las ideas de Witelo en su *Ad Vitellionem paralipomena* (1604). El dominico Teodorico de Freiberg (muerto

hacia 1311) desarrolló una teoría para explicar el arco iris sobre base experimental, teoría que fue adoptada por Descartes;[259] y otro dominico, Jordano Nemorarius, hizo descubrimientos en mecánica.

Pero aunque los físicos del siglo XIII insistieron en la necesidad de la observación para la investigación científica, y aunque un hombre como Roger Bacon tuvo la agudeza de ver los fines prácticos a que podían dirigirse los descubrimientos científicos, tampoco fueron ciegos para los aspectos teoréticos del método científico. No consideraban la ciencia como consistente en la mera acumulación de datos empíricos, ni atendieron simplemente a los resultados prácticos, reales o imaginados. Se interesaron por la explicación de los datos. Aristóteles había sostenido que el conocimiento científico se alcanza solamente cuando se está en posición de mostrar cómo los efectos observados se siguen de sus causas; y para Grosseteste y Bacon eso significaba en gran parte poder hacer una deducción matemática de los efectos. De ahí el gran énfasis puesto por Bacon en las matemáticas como clave de las demás ciencias. Además, mientras que Aristóteles no había indicado muy claramente cómo ha de obtenerse realmente un conocimiento de las «causas», Grosseteste y Bacon mostraron cómo ayuda a conseguir ese conocimiento la eliminación de teorías explicativas que son incompatibles con los hechos. En otras palabras, vieron no solamente que se puede llegar a hipótesis explicativas mediante el examen de los factores comunes en diferentes ejemplos del fenómeno investigado, sino también que es necesario verificar esas hipótesis mediante la consideración de los resultados que se seguirían si la hipótesis fuera correcta, y la subsiguiente experimentación para ver si realmente se seguían.

Así pues, la ciencia del siglo XIV no fue una conquista enteramente nueva: fue una continuación de la obra científica; de la centuria anterior, del mismo modo que esa obra fue a su vez una continuación de los estudios científicos hechos por los físicos y matemáticos griegos y árabes. Pero en el siglo XIV otros problemas saltaron al primer plano, especialmente el problema del movimiento. Y la consideración de ese problema durante el siglo XVI pudo acaso sugerir una concepción de las hipótesis científicas que, de haber sido aceptada por Galileo, podría haber hecho mucho para prevenir el choque de éste con los teólogos.

2.El problema del movimiento: ímpetu y gravedad.

En la explicación aristotélica del movimiento se distinguía entre el movimiento

natural y el no-natural. Un elemento como el fuego es por naturaleza ligero, y su tendencia natural es moverse hacia arriba, hacia su «lugar natural», mientras que la tierra es pesada y tiene un movimiento natural hacia abajo. Pero se puede tomar una cosa naturalmente pesada, por ejemplo, una piedra, y arrojarla hacia arriba; y mientras la piedra se mueve hacia arriba, su movimiento es no-natural. Aristóteles consideraba que ese movimiento no-natural requiere una explicación. La respuesta obvia a la pregunta de por qué la piedra se mueve hacia arriba es que es arrojada hacia arriba. Pero una vez que la piedra ha salido de la mano de la persona que la arroja continúa, durante algún tiempo, moviéndose hacia arriba. La respuesta de Aristóteles a la pregunta de por qué ocurre eso era que la persona que arroja la piedra e inicia así el movimiento de ésta hacia arriba, mueve no solamente la piedra, sino también el aire que la rodea. Ese aire mueve hacia arriba el aire que tiene encima, y cada porción de aire movido empuja a la piedra, hasta que los sucesivos movimientos de porciones de aire se hacen tan débiles que la tendencia natural de la piedra al movimiento hacia abajo puede por fin reafirmarse. La piedra entonces comienza a moverse hacia su lugar natural.

Esa explicación del movimiento «no-natural» o «violento» fue rechazada por Guillermo de Ockham. Si es el aire lo que mueve a una flecha disparada, entonces si dos flechas chocan en el aire tendremos que decir que en el mismo momento el mismo aire está causando movimientos en direcciones opuestas; y no es así.[260] Por otra parte, no se puede suponer que una piedra arrojada hacia arriba continúe moviéndose en virtud de un poder o cualidad que le sean comunicados. No hay prueba empírica de la existencia de ninguna cualidad así, distinta del proyectil. Si hubiese una cualidad semejante podría ser conservada por Dios aparte del proyectil; pero sería absurdo suponer que pudiera ocurrir tal cosa. El movimiento local no supone nada más que una «cosa permanente» y el término de ese movimiento.[261]

Ockham rechazó, pues, la idea de una cualidad impresa al proyectil por el agente como explicación del movimiento; y, en esa medida, puede decirse que anticipó la ley de inercia. Pero los físicos del siglo XIV no se contentaron con decir que una cosa se mueve porque está en movimiento: prefirieron adoptar la teoría del *impetus*, que había sido propuesta por Juan Filópono a comienzos del siglo VI, y que ya había sido adoptada por el franciscano Pedro Juan Olivi (1248-1298, aproximadamente), el cual habló del impulso (*impulsus*) o «inclinación» dado al proyectil por el agente motor. Esa cualidad o energía en virtud de la cual una piedra, por ejemplo, continúa moviéndose después de salida de la mano del que la arroja, hasta que es superada por la resistencia del aire y el peso de la piedra, fue llamada *impetus* por los físicos del siglo XIV. Éstos apoyaron la teoría por razones empíricas, puesto que mantenían que «salvaba las apariencias» mejor que la teoría de Aristóteles. Por ejemplo, Juan Buridan sostuvo que la teoría aristotélica del movimiento no permitía explicar el movimiento de la peonza que da vueltas, mientras que la teoría del *impetus* sí lo permitía. La peonza que gira, decía Buridan, permanece en un mismo lugar; no

abandona su lugar para que éste pudiera ser entonces llenado por el aire que la movería. Pero aunque los físicos del siglo XIV trataron de apoyar empíricamente la teoría del *impetus*, o de verificarla, no se limitaron a consideraciones puramente físicas, sino que introdujeron cuestiones filosóficas enunciadas en las categorías tradicionales. Por ejemplo, en sus *Abbreviationes super VIII libros physicorum*, Marsilio de Inghen planteó la cuestión de a qué categoría o *praedicamentum* habría que asignar el *impetus*. Marsilio no proporcionó una respuesta definida a dicha pregunta; pero está claro que pensaba que hay diversas especies de *impetus*, porque algunos proyectiles se mueven hacia arriba, otros hacia abajo, algunos hacia delante en línea recta, otros en círculo. Igualmente Alberto de Sajonia, aunque declarase que la cuestión de si el *impetus* es substancia o accidente es una cuestión para el metafísico y no para el físico, él mismo afirmó que es una cualidad, es decir, un accidente. En todo caso está claro que aquellos físicos veían el ímpetu como algo distinto del proyectil o cuerpo en movimiento, y comunicado a éste. No siguieron a Guillermo de Ockham en su negación de toda realidad distinta de ese estilo.

Con respecto al movimiento de los cuerpos celestes se hizo una interesante aplicación de la teoría del ímpetu. En su Comentario a la *Metafísica*,[262] Juan Buridan afirmó que Dios comunicó a los cuerpos celestes un ímpetu originario que era de la misma especie que el ímpetu en virtud del cual se mueven los cuerpos terrestres. No hay necesidad alguna de suponer que los cuerpos celestes están hechos de un elemento especial (la «quintaesencia» o quinto elemento) que solamente puede moverse en movimiento circular. Ni tampoco es necesario postular inteligencias de las esferas que den cuenta de los movimientos de éstas. El movimiento sobre la tierra y el movimiento en los cielos pueden explicarse de la misma manera. Lo mismo que un hombre comunica un ímpetu a la piedra que lanza al aire, Dios comunicó ímpetu a los cuerpos celestes cuando los creó. La razón por la que estos últimos continúan moviéndose mientras que la piedra cae luego al suelo es simplemente que la piedra encuentra resistencia, mientras que los cuerpos celestes no la encuentran. El ímpetu de la piedra es gradualmente superado por la resistencia del aire y la fuerza de gravedad; y la operación de esos dos factores tiene por resultado que la piedra se mueva finalmente hacia su lugar natural. Pero, aunque los cuerpos celestes no estén compuestos de una materia especial propia de ellos, aquellos factores no operan en su caso: la gravedad, en el sentido de un factor que hace que un cuerpo tienda hacia la tierra como hacia su lugar natural, solamente opera en relación con los cuerpos que están dentro de la esfera terrestre.

Esa teoría del ímpetu fue adoptada sin reservas por Alberto de Sajonia, Marsilio de Ingnen y Nicolás Oresme. El primero de ellos trató de dar una explicación clara de lo que debía entenderse por gravedad. Distinguió entre el centro de gravedad de un cuerpo y el centro de su volumen, que no son necesariamente el mismo. En el caso de la tierra son diferentes, ya que la densidad de la tierra no es uniforme; y, cuando hablamos del «centro de la Tierra» en conexión con la gravedad, de lo que debemos

hablar es de su centro de gravedad. La tendencia de un cuerpo a moverse hacia su lugar natural puede, pues, entenderse en el sentido de una tendencia a unir su propio centro de gravedad con el centro de gravedad de la Tierra o «centro de la Tierra». Lo que significa el término «gravedad de un cuerpo» es, precisamente, esa tendencia. Vale la pena notar que esa «explicación» es una explicación física; no es una explicación en términos de «causas últimas», sino una exposición positiva de lo que ocurre, o de lo que se piensa que ocurre.

3.Nicolás Oresme: la hipótesis de la rotación de la Tierra.

Las implicaciones más amplias de la teoría del *impetus* serán brevemente discutidas más adelante, en este mismo capitulo. Por el momento, deseo mencionar un par de desarrollos más, relacionados con los problemas del movimiento.

Nicolás Oresme, que fue uno de los físicos medievales más distinguidos e independientes, hizo varios descubrimientos en el terreno de la dinámica. Encontró, por ejemplo, que cuando un cuerpo se mueve con una velocidad uniformemente acelerada la distancia que recorre es igual a la distancia recorrida en el mismo tiempo por un cuerpo que se mueve con una velocidad uniforme igual a la alcanzada por el primer cuerpo en el instante medio de su carrera. Además, trató de encontrar un modo de expresar las sucesivas variaciones de intensidad para hacer más fácil su comprensión y comparación. El procedimiento que sugirió fue el de representarlas por medio de gráficas, haciendo uso de coordenadas rectangulares. El espacio o el tiempo podrían representarse por una línea recta que sirviera de base. Sobre esa línea Nicolás elevaba líneas verticales, cuya longitud correspondía a la posición o intensidad de la variable. Unía entonces los extremos de las líneas verticales, y, de ese modo, podía obtener una curva que representaba las fluctuaciones en la intensidad. Ese artificio geométrico preparó evidentemente el camino para ulteriores progresos matemáticos. Pero presentar a Nicolás Oresme como el fundador de la geometría analítica, en el sentido de atribuirle lo hecho por Descartes, sería una exageración, porque la presentación geométrica de Nicolás tendría que ser substituida por equivalentes numéricos. Ahora bien, eso no significa que su obra no tuviese importancia ni que no representase un avance importante en el desarrollo de la matemática aplicada. No obstante, no parece que Nicolás advirtiese muy claramente

la diferencia entre símbolo y realidad. Así, en su tratado *De uniformitate et difformitate intensionum* se representa el calor de intensidad variable como realmente compuesto de partículas geométricas de estructura piramidal, una idea que recuerda la afirmación de Platón en el *Timeo* de que las partículas de fuego poseen forma piramidal, puesto que las pirámides tienen «las aristas más agudas y los puntos más agudos en todas las direcciones».[263] De hecho, en el tratado *Du ciel et du monde*.[264] Nicolás manifiesta bastante claramente su predilección por Platón.

Uno de los problemas discutidos por Nicolás Oresme fue el del movimiento de la Tierra. La materia había sido ya, al parecer, discutida, en fecha anterior, porque Francisco de Meyronnes, un escotista que escribió a principios del siglo XIV, afirma que «un cierto doctor» mantenía que si fuese la Tierra lo que se movía en vez de moverse los cielos, habría un «mejor arreglo» (*melior dispositio*). Alberto de Sajonia desestimó como insuficientes los argumentos presentados en favor de la hipótesis de que la Tierra gira diariamente sobre su eje; pero Nicolás Oresme, que discutió la hipótesis con cierta extensión, la recibió más favorablemente, aunque por último prefirió no aceptarla.

En su tratado *Du ciel et du monde* Nicolás mantuvo en primer lugar que la observación directa no puede ofrecer la prueba de que el cielo o firmamento gire diariamente mientras la Tierra permanece en reposo. Por lo que respecta a las apariencias, todo sería igual si fuese la Tierra y no el cielo lo que girase. Por esa y otras razones, «concluyo que no puede mostrarse por experiencia alguna que el cielo sea movido con un movimiento diario y la Tierra no sea movida de ese modo».[265] En cuanto a los demás argumentos aducidos contra la posibilidad de la rotación diaria de la Tierra, para todos hay réplicas. Por ejemplo, del hecho de que partes de la tierra tiendan hacia su «lugar natural» con un movimiento descendente, no se sigue que la Tierra, como un todo, no pueda girar; no puede mostrarse que un cuerpo como un todo no pueda tener un movimiento simple mientras sus partes tienen otros movimientos.[266] Igualmente, aunque el cielo gire, no se sigue necesariamente que la Tierra esté en reposo. Cuando gira una rueda de molino el centro no permanece en reposo, como no sea un punto matemático, que no es en absoluto un cuerpo.[267] En cuanto a los argumentos tomados de las Escrituras, debe recordarse que las Escrituras hablan según un modo de hablar común, y que no hay que considerarlas necesariamente como si enunciasen proposiciones científicas en un caso particular. La afirmación bíblica de que el Sol fue detenido en su camino[268] no nos autoriza a concluir científicamente que el cielo se mueve, más de lo que frases como «Dios se arrepintió» nos autorizan a concluir que Dios puede realmente cambiar de intención, como un ser humano.[269] Como sea que a veces se dice o se da a entender que esa interpretación de afirmaciones bíblicas fue inventada por los teólogos solamente cuando la hipótesis copernicana había sido verificada y no podía ya ser rechazada, es interesante tomar nota de su clara enunciación por Nicolás Oresme, en el siglo XIV.

Por lo demás, pueden presentarse razones positivas en apoyo de la hipótesis de que la Tierra gira. Por ejemplo, es razonable suponer que un cuerpo que recibe la influencia de otro cuerpo se mueva para recibir esa influencia, como una tajada de carne que se está asando al fuego. Ahora bien, la Tierra recibe calor del Sol; es, pues, razonable suponer que se mueve para recibir su influencia.[270] Además, si se postula la rotación de la Tierra se pueden «salvar las apariencias» mucho mejor que con la hipótesis opuesta, ya que, si se niega el movimiento de la Tierra, se han de postular otros numerosos movimientos para explicar los datos empíricos.[271] Nicolás llama la atención sobre el hecho de que «Heráclito Póntico» (Heráclides del Ponto) había propuesto la hipótesis del movimiento de la Tierra; así pues, no se trataba de una idea nueva. No obstante, él mismo termina por rechazar la hipótesis, «a pesar de las razones en contrario, porque éstas son conclusiones que no son evidentemente concluyentes».[272] En otras palabras, Nicolás Oresme no está dispuesto a rechazar la opinión común de la época para substituirla por una hipótesis que no ha sido concluyentemente probada.

Nicolás Oresme tenía una mente crítica, y está claro que no fue un ciego seguidor de Aristóteles. Vio que el problema era el de cómo «salvar las apariencias», y se preguntó qué hipótesis daría cuenta de los datos empíricos con una mayor economía de pensamiento. Me parece bastante claro que, a pesar de su eventual aceptación de la opinión comúnmente admitida, él consideraba que la hipótesis de la rotación diaria de la Tierra sobre su eje satisfacía todas las exigencias mejor que la hipótesis opuesta. Pero no podría decirse lo mismo de Alberto de Sajonia, el cual rechazó la teoría de la rotación de la Tierra sobre la base de que no «salvaba las apariencias». Parece que él pensaba, como Francisco de Meyronnes, que la teoría pretendía que todos los movimientos de los cuerpos celestes podrían ser eliminados si se aceptaba la rotación de la Tierra; e hizo ver que los movimientos de los planetas no podrían ser eliminados por ese procedimiento. También Juan de Buridan rechazó la teoría de la rotación de la Tierra, aunque la discutió con simpatía. Fue Nicolás Oresme quien vio con claridad que la teoría eliminaría solamente la rotación diurna de las estrellas «fijas», y dejaría a los planetas en movimiento. Alguna de las razones que propuso en favor de la teoría eran buenas razones, pero otras no lo eran; y sería una extravagancia decir de Nicolás que ofreció una exposición de la hipótesis del movimiento de la Tierra más clara y más profunda que la de los astrónomos del Renacimiento, como pretendía P. Duhem. Es, sin embargo, evidente que hombres como Alberto de Sajonia y Nicolás Oresme pueden ser llamados con justicia precursores de los físicos, astrónomos y matemáticos del Renacimiento. En eso sí estaba P. Duhem plenamente justificado.

4.La posibilidad de otros mundos.

Una de las cuestiones discutidas en el *Du ciel et du monde* es la de si podría haber otros mundos además de éste. Según Nicolás Oresme, ni Aristóteles ni ningún otro han probado que Dios no pudiese crear una pluralidad de mundos. Es inútil tratar de concluir la unicidad del mundo a partir de la unicidad de Dios: Dios no es solamente uno y único, sino también infinito, y si hubiese una pluralidad de mundos ninguno de ellos estaría fuera de la presencia y el poder divinos.[273] Por otra parte, decir que, si hubiera otro mundo, el elemento tierra de ese otro mundo sería atraído a esta Tierra como a su lugar natural, no es una objeción válida: el lugar natural del elemento tierra en el otro mundo estaría en el otro mundo, y no en éste.[274] Nicolás concluye, sin embargo, que aunque ni por Aristóteles ni por ningún otro han sido aducidas pruebas suficientes para mostrar que no podría haber otros mundos además de éste, nunca ha habido, ni hay, ni habrá, ningún otro mundo corpóreo.[275]

5.Algunas implicaciones científicas del nominalismo; e implicaciones de la teoría del «ímpetus».

La existencia de un cierto interés en los estudios científicos durante el siglo XIII ya ha sido anteriormente mencionada en este capítulo; y entonces sacamos la conclusión de que la obra científica del siglo siguiente no puede ser atribuida simplemente a la asociación de algunos de los físicos del siglo XIV con el movimiento ockhamista. Es verdad, sin duda, que ciertas posiciones filosóficas mantenidas por el propio Ockham o por otros seguidores de la *via moderna* debían tener influencia en las concepciones del método científico y del *status* de las teorías físicas. La combinación de una teoría «nominalista» o conceptualista de los universales con la tesis de que no se puede concluir con certeza la existencia de una cosa a partir de la existencia de otra, tenía que llevar a la conclusión de que las teorías físicas son hipótesis empíricas que pueden ser más o menos probables, pero que no pueden ser demostradas con certeza. Igualmente, el énfasis puesto por algunos filósofos en la experiencia y la observación como bases necesarias de nuestro conocimiento del mundo debía favorecer la opinión de que la probabilidad de una hipótesis empírica depende de la medida en que pueda verificarse, es decir, de su capacidad para explicar o dar cuenta de los datos empíricos. Tal vez habría razones

para sugerir que la filosofía del movimiento nominalista podía conducir a la conclusión de que las teorías físicas son hipótesis empíricas que suponen una cierta dosis de «dictado» a la naturaleza y de construcción *a priori*, pero que su probabilidad y su utilidad dependen de la medida en que puedan ser verificadas. Una teoría, podría haberse dicho, se construye sobre la base de datos empíricos, pero es una construcción mental sobre la base de dichos datos. Ahora bien, su objeto es explicar los fenómenos, y se verifica en la medida en que es posible deducir de ella fenómenos que son realmente observados en la vida ordinaria, o que se obtienen por experimentos artificiales y preconcebidos. Además, será preferible aquella teoría explicativa que tenga éxito en la explicación de los fenómenos con el menor número de supuestos y presupuestos y que, en consecuencia, satisfaga mejor el principio de economía.

Pero una cosa es decir que el nuevo movimiento filosófico del siglo XIV podía sugerir conclusiones de ese tipo, y otra cosa sería decir que esas conclusiones fueron realmente sacadas durante dicho siglo. Por una parte, no parece que filósofos como Guillermo de Ockham mostrasen un interés particular en cuestiones de teoría de la ciencia o de metodología científica como tal, y, por otra parte, los físicos estuvieron, al parecer, más interesados en sus especulaciones o investigaciones científicas de hecho que en la reflexión sobre el método o la teoría subyacente. Después de todo, no podía esperarse otra cosa. Es difícil que la reflexión sobre la teoría y el método científico pueda alcanzar un alto grado de desarrollo antes de que la ciencia física haya progresado en medida considerable y haya alcanzado una etapa que propicie y estimule la reflexión sobre el método de hecho empleado y sobre sus presupuestos teoréticos. Pueden, sin duda, encontrarse en el pensamiento de los físicos del siglo XIV algunos elementos de teoría de la ciencia que pudieron haber sido sugeridos por los progresos filosóficos contemporáneos. Por ejemplo, Nicolás Oresme vio con claridad que la función de las hipótesis sobre la rotación de la tierra era la de «salvar las apariencias», o dar cuenta de los datos observables, y que era preferible la hipótesis que mejor diera satisfacción al principio de economía de pensamiento. Pero los físicos del siglo XIV no hicieron de modo muy claro aquella especie de distinción entre filosofía y ciencia física que la filosofía del movimiento ockhamista parecía facilitar. Como hemos visto, la pertenencia de los diversos físicos al movimiento filosófico nominalista no fue siempre; ni mucho menos, tan completa como a veces se ha imaginado. Además, la utilización del principio de economía, tal como se encuentra, por ejemplo, en las especulaciones físicas de Nicolás Oresme, ya era conocida en el siglo XIII. Grosseteste, por ejemplo, advirtió con toda claridad que la hipótesis más económica debe ser preferida a la menos económica. También advirtió que hay algo peculiar en la explicación matemática de materias de física astronómica, en cuanto aquella explicación no proporciona conocimiento de causas en sentido metafísico. Hay que ser, pues, prudente al atribuir a la exclusiva influencia del movimiento ockhamista ideas de la ciencia del siglo XIV que, en abstracto, podrían

haber sido resultado de aquel movimiento. La idea de que una teoría científica implique una construcción mental *a priori* no podría darse fácilmente más que en un clima intelectual post-kantiano; e incluso la idea de que las teorías físicas se interesan por «salvar las apariencias» no parece haber recibido una atención especial de parte de los nominalistas del siglo XIV, ni haber sido especialmente desarrollado por éstos.

Es verdad, sin embargo, que podemos ver a punto de nacer en el siglo XIV una nueva manera de concebir el mundo, y que ésta fue facilitada por la adopción de la teoría del *impetus* en la explicación del movimiento. Como hemos visto, según esa teoría la dinámica celeste era explicable sobre el mismo principio que la dinámica terrestre. Lo mismo que una piedra continúa moviéndose después que ha salido de la mano del que la arroja, porque éste le ha comunicado un cierto ímpetu, así los cuerpos celestes se mueven en virtud de un ímpetu que originalmente les fue comunicado por Dios. Según ese modo de ver, el primer motor, Dios, aparece como causa eficiente más bien que como causa final. Al decir esto no pretendo dar a entender que hombres como Nicolás Oresme y Alberto de Sajonia negasen que Dios fuese causa final: lo que quiero decir es que la teoría del ímpetu que aquéllos adoptaron facilitaba que se quitase el acento de la idea aristotélica de Dios como causa de los movimientos de los cuerpos celestes por «atracción» de éstos como causa final, y se pusiese en la idea de Dios como comunicando a la creación un cierto ímpetu en virtud del cual aquellos cuerpos, al no encontrar resistencia alguna, continúan moviéndose. Ese modo de ver podía sugerir fácilmente que el mundo es un sistema mecánico o cuasi-mecánico. Dios puso la máquina en movimiento, por así decir, cuando la creó, y desde entonces continúa funcionando por sí misma sin nuevas «interferencias» divinas, salvo la actividad de conservación y concurso. El desarrollo de esa idea podía llevar a considerar la función de Dios como una hipótesis para explicar la fuente del movimiento en el universo, y entonces sería natural sugerir que la consideración de las causas finales fuese excluida de la ciencia física en favor de la consideración de las causas eficientes, en lo que Descartes, por ejemplo, insistiría.

Debe repetirse que no intento atribuir todas las ideas mencionadas arriba a los físicos del siglo XIV. Éstos se interesaron por el problema del movimiento como problema particular, no para sacar de él amplias conclusiones. Y es indudable que no eran deístas. No obstante, en la adopción de la teoría del ímpetu puede verse un paso adelante en el camino que llevaba hacia una nueva concepción del mundo material. O quizá sea mejor decir que fue un paso en el camino hacia el desarrollo de la ciencia física como algo distinto de la metafísica. Facilitó el desarrollo de la idea de que el mundo material puede ser considerado como un sistema de cuerpos en movimiento en el que el ímpetu o energía se transmite de cuerpo a cuerpo, mientras la suma de energía permanece constante. Pero una cosa es afirmar que el mundo, tal como lo considera el físico, puede ser visto a esa luz, y otra cosa distinta es decir que el físico, en su condición de físico, puede dar una explicación adecuada del mundo como un todo. Cuando Descartes insistió más tarde en la exclusión de la consideración de las

causas finales por parte del científico físico y del astrónomo, no dijo (ni pensó) que la consideración de las causas finales no tuviera un lugar en la filosofía. Y los filósofos-físicos del siglo XIV no dijeron, ciertamente, nada parecido. Puede concebirse que la reflexión sobre sus teorías científicas les hubiera llevado a una distinción entre el mundo del físico y el mundo del filósofo más clara que la que de hecho hicieron; pero, en realidad, la idea de que haya una tajante distinción entre ciencia y filosofía fue una idea de desarrollo mucho más tardío. Antes de que esa idea pudiera desarrollarse, la ciencia misma tenía que alcanzar un desarrollo mucho más rico y pleno. En los siglos XIII y XIV vemos los comienzos de la ciencia empírica en la Europa cristiana, pero solamente los comienzos. Aun así, debe reconocerse que los cimientos de la ciencia moderna fueron puestos en tiempos medievales. Y debe reconocerse también que el desarrollo de la ciencia empírica no es, en modo alguno, ajeno en principio a la teología cristiana que constituía el trasfondo mental de la Edad Media. Porque si el mundo es obra de Dios, es, evidentemente, un legítimo y digno objeto de estudio.

Capítulo XI
Marsilio de Padua

1.Iglesia y Estado, teoría y práctica.

La idea política normal en la Edad Media fue la idea de las dos espadas, Iglesia e Imperio como dos poderes intrínsecamente independientes. En otras palabras, la teoría medieval normal, según la presentó santo Tomás de Aquino, era la de que Iglesia y Estado son dos sociedades distintas, la primera de las cuales se interesa por el bienestar sobrenatural del hombre y el logro por éste de su fin último, mientras que la segunda se ocupa del bienestar temporal del mismo hombre. Como el hombre no tiene más que un fin último, un fin sobrenatural, la Iglesia tiene que ser considerada superior al Estado en valor y dignidad; pero eso no significa que la Iglesia sea un Estado glorificado que goce de jurisdicción directa en los asuntos temporales de los Estados particulares, porque, por una parte, la Iglesia no es un Estado, y, por otra parte, cada uno de ellos, Iglesia y Estado, es una sociedad «perfecta».[276] Toda autoridad del hombre sobre el hombre procede en última instancia de Dios; pero Dios quiere la existencia del Estado tanto como la de la Iglesia. El Estado existió antes que la Iglesia, y la institución de la Iglesia por Cristo no derogó el Estado, ni lo subordinó en la conducción de sus propios asuntos a la Iglesia.

Ese modo de ver la Iglesia y el Estado es parte de la armoniosa estructura filosófica conseguida en el siglo XIII y asociada especialmente al nombre de santo Tomás de Aquino. Pero es bastante obvio que, en la práctica, una armonía de dos poderes es «inherentemente inestable, y, de hecho, las disputas entre el Pontificado y el Imperio, entre Iglesia y Estado, ocuparon buena parte del escenario medieval. Los emperadores bizantinos habian tratado con bastante frecuencia de interferir en cuestiones puramente doctrinales y zanjarlas mediante sus propias decisiones; los emperadores occidentales no intentaron usurpar la función docente de la Iglesia, pero frecuentemente disputaron con el papado a propósito de cuestiones de jurisdicción, investiduras, etc., y encontramos una vez a una de las partes y otra vez a la otra ganar terreno o cederlo, según las circunstancias y según la fuerza y vigor personal de los jefes de uno y otro lado, y su interés personal en hacer y mantener exigencias prácticas. Pero aquí no nos interesan las inevitables fricciones y disputas prácticas entre papas y emperadores o reyes: solamente nos interesan las cuestiones más

generales, de las que aquellas disputas prácticas eran, en parte, síntomas. (Digo «en parte», porque en la concreta vida histórica de la Edad Media las disputas entre Iglesia y Estado eran en la práctica inevitables, aun cuando no estuviesen implicadas teorías fundamentalmente conflictivas acerca de las relaciones entre los dos poderes). Que se llame a esas cuestiones generales «teóricas» o «prácticas» depende en gran medida del propio punto de vista; quiero decir que depende de que se considere o no que la teoría política es simplemente un reflejo ideológico de la marcha concreta de la historia. Pero no creo que pueda darse una respuesta simple a esa cuestión. Es una exageración decir que la teoría es siempre simplemente un pálido reflejo de la práctica, que no ejerce influencia alguna en ésta; y es también una exageración decir que la teoría política no es nunca el reflejo de la práctica real. La teoría política refleja la práctica y a la vez influye en ésta, y el que se deba subrayar más el elemento activo o el pasivo solamente puede ser decidido mediante el examen sin prejuicios del caso de que se trate. No se puede afirmar legítimamente *a priori* que una teoría política como la de Marsilio de Padua, una teoría que subrayaba la independencia y soberanía del Estado y que constituía la antítesis de la justificación teorética por Gil de Roma en la actitud del papa Bonifacio VIII, no fue más que el pálido reflejo de los cambios económicos y políticos en la vida concreta de la baja Edad Media. Ni hay tampoco derecho a afirmar *a priori* que teorías como la de Marsilio de Padua fueron el principal factor a que debe atribuirse la perturbación práctica del armonioso equilibrio entre los poderes, en la medida en que alguna vez hubiera un equilibrio armonioso en la esfera de la práctica, y la aparición de entidades nacionales firmemente definidas, con pretensiones de una completa autonomía. El que afirme *a priori* cualquiera de esas dos posiciones está afirmando una teoría que necesita justificación, y la única justificación posible tendría que tomar la forma de un examen de los datos históricos reales. En mi opinión, hay elementos de verdad en ambas teorías; pero en una historia de la filosofía no es posible discutir adecuadamente el problema de hasta qué punto una determinada teoría política fue un epifenómeno ideológico de concretos cambios históricos o hasta qué punto jugó un papel en influir activamente el curso de la historia. Así pues, en lo que sigue pienso esbozar las ideas de Marsilio de Padua sin comprometerme a decidir nada acerca de la verdadera influencia o falta de influencia de las mismas. Formar una opinión firme en virtud de una teoría general preconcebida no es, a mi entender, un procedimiento apropiado; y discutir un ejemplo concreto con el suficiente detalle no es posible en una obra general. Así pues, si expongo las ideas de Marsilio de un modo más bien «abstracto», no debe entenderse que eso significa que yo descarte la influencia de las condiciones históricas reales en la formación de dichas ideas. Ni tampoco observaciones incidentales a propósito de la influencia de las condiciones históricas en el pensamiento de Marsilio deben entenderse como si significasen que subscribo la tesis marxista relativa a la naturaleza de la teoría política. Yo no creo en principios generales *a priori* de interpretación, a los que tengan que ajustarse los hechos de la

historia; y eso vale tanto para las teorías antimarxistas como para las marxistas.

2.Vida de Marsilio.

No es seguro en qué año nació Marsilio de Padua. Parece que se dedicó al estudio de la medicina; pero, en todo caso, se trasladó a París, donde fue rector de la universidad desde septiembre de 1312 hasta mayo de 1313. A partir de esa fecha, el curso de los acontecimientos no está tampoco muy claro. Parece que regresó a Italia y estudió «filosofía natural» con Pedro de Abano, de 1313 a fines de 1315. Pudo visitar entonces Aviñón, y por unas bulas de 1316 y 1318 parece que le ofrecieron beneficios en Padua. En París trabajó en el *Defensor pacis*, en colaboración con su amigo Juan de Jandun; el libro fue terminado el día 24 de junio de 1324. La enemistad de Marsilio hacia el Papado y los «clericales» debió empezar, desde luego, en una fecha considerablemente anterior; pero, en todo caso, el libro fue denunciado, y en 1326 Marsilio de Padua y Juan de Jandun huyeron de París y se refugiaron en Nuremberg, junto a Luis de Baviera, al que Marsilio acompañó a Italia, llegando a Roma en enero de 1327. En una bula pontificia del 3 de abril de 1327, Marsilio y Juan fueron denunciados como «hijos de perdición y frutos de maldición». La presencia de Marsilio en su corte era un obstáculo para el éxito de las tentativas de reconciliación de Luis de Baviera, primero con Juan XXII y luego con Benedicto XII; pero Luis tenía una elevada opinión del autor del *Defensor pacis*. El grupo franciscano no compartía esa opinión, y Guillermo de Ockham criticó la obra en su *Dialogus*, una crítica que tuvo como resultado la composición del *Defensor minor*. Marsilio publicó también su *De iurisdictione imperatoris in causis matrimonialibus*, cuyo propósito era servir al emperador en una dificultad práctica relativa al proyectado matrimonio de su hijo. Marsilio mantenía que el emperador podía, por su propia autoridad, disolver una matrimonio existente, y también dispensar del impedimento de consanguinidad. Aquellas dos obras fueron compuestas hacia 1341-42. Un discurso de Clemente VI, fechado el día 10 de abril de 1343, testimonia que los dos «heresiarcas» Marsilio de Padua y Juan de Jandun habían muerto; pero la fecha exacta de la muerte de Marsilio no se cónoce. (Juan de Jandun murió considerablemente antes que Marsilio).

3.Hostilidad a las pretensiones papales.

En su libro sobre Marsilio de Padua,[277] Georges de Lagarde encuentra la clave de la mentalidad de éste no en una pasión por la reforma religiosa ni en una pasión por la democracia, sino en un entusiasmo amoroso por la idea del Estado laico, o, dicho negativamente, en un odio a la interferencia eclesiástica en los asuntos del Estado, es decir, en un odio a las doctrinas de la supremacía papal y de la jurisdicción eclesiástica independiente. Creo que ésa es la verdad. Poseído por un ardiente entusiasmo por el Estado autónomo, la idea del cual apoyaba con frecuentes citas de Aristóteles, Marsilio se propuso mostrar que las pretensiones papales y la jurisdicción eclesiástica establecida en el Derecho Canónico suponían una perversión de la verdadera idea del Estado, y no tenían fundamento alguno en las Escrituras. Su examen de la naturaleza de la Iglesia y del Estado y de sus relaciones mutuas le condujo a una inversión teorética de la jerarquía de poderes: el Estado es completamente autónomo, y supremo.

Pero Marsilio no se limitaba a perseguir una teoría abstracta. Parece que en alguna ocasión se permitió ser desviado de los tranquilos caminos de la ciencia por las invitaciones del duque de Verona, Can Grande della Scala, y de Mateo Visconti, de Milán. En todo caso, sus simpatías iban hacia el partido de los gibelinos y consideraba que la política y las pretensiones papales eran responsables de las guerras y miserias del norte de Italia. Atribuyó a los papas, que habían perturbado la paz con sus excomuniones y entredichos, la responsabilidad de las guerras, las muertes violentas de millares de fieles, el odio y las discusiones, la corrupción moral y los crímenes, las ciudades devastadas, las iglesias abandonadas por sus pastores, y todo el catálogo de los males que afligían a las ciudades-estados italianas.[278] Es posible, sin duda, que Marsilio exagerase la situación; pero lo que me interesa hacer notar es que Marsilio no se limitaba a teorizar en abstracto; su punto de partida fue una concreta situación histórica, y su interpretación de esa situación concreta se reflejó en su teoría política. Del mismo modo, en su exposición del Estado tal como éste debería ser, vemos un reflejo idealizado de las repúblicas contemporáneas de la Italia del Norte, lo mismo que las teorías políticas platónica y aristotélica habían sido, en mayor o menor medida, la idealización de la ciudad-estado griega. El ideal del Imperio, tan destacado en el pensamiento político del Dante, no ejerce ninguna verdadera influencia en el pensamiento de Marsilio.

Así pues, cuando en la primera *Dictio* del *Defensor pacis* Marsilio discute la naturaleza del Estado y utiliza doctrinas de Aristóteles, debe recordarse que su pensamiento no se mueve en el dominio puramente abstracto, sino que es un reflejo de su interpretación de la ciudad-estado italiana y de su entusiasmo por ésta. Es incluso posible que los pasajes más abstractos y las partes más aristotélicas sean debidas a la influencia de su colaborador, Juan de Jandun. Igualmente, cuando en la

segunda *Dictio* discute el fundamento o la falta de fundamento bíblico de las pretensiones papales y de la jurisdicción eclesiástica independientemente exigida por el Derecho Canónico, debe recordarse que no hay verdaderas pruebas de que él hubiese estudiado alguna vez Derecho civil, y que su conocimiento del Derecho Canónico y de las declaraciones pontificias, a pesar de lo que algunos autores han mantenido, no consistía en mucho más que en el conocimiento de una Colección de Cánones del pseudo-Isidoro y de las bulas de Bonifacio VIII, Clemente V y Juan XXII. Es posible que tuviese conocimiento del Decreto de Graciano; pero los pasajes que se aducen como prueba de ello son demasiado vagos para servir de prueba de algo que pueda ser merecidamente llamado «conocimiento». Cuando Marsilio lanzó sus rayos contra las pretensiones papales, tenía primordialmente presente la supremacía papal tal como la habían concebido Bonifacio VIII y los que compartían su modo de ver. Eso no quiere decir, desde luego, que Marsilio no lanzase un ataque general contra la Iglesia y sus pretensiones; pero conviene recordar que ese ataque tenía sus raíces en la enemiga a pretensiones específicas de eclesiásticos específicos. Cuando se lee en la *Dictio* tercera y última el resumen de la posición de Marsilio se debe tener presente tanto la situación histórica que dio origen a sus enunciados teóricos y tuvo su reflejo en éstos, como la teoría abstracta que, aunque históricamente condicionada, tuvo su influencia en la formación de una cierta mentalidad y modo de ver general.

4.La naturaleza del Estado y de la ley.

La primera *Dictio* comienza con una cita de Casiodoro en alabanza de la paz. Las citas de los autores clásicos y de la Biblia causan quizás una primera impresión de abstracción y antigüedad; pero pronto, después de observar que Aristóteles ha descrito casi todas las causas de contienda en el Estado, Marsilio observa que hay otra causa que ni Aristóteles ni ninguno de sus predecesores veía ni podía ver.[279] Ésa es una implicita referencia a la razón particular que movía a Marsilio a escribir, y, de ese modo, la actualidad del libro se deja de pronto sentir, a pesar de todas las citas de escritores antiguos.

La exposición de la naturaleza del Estado como una comunidad perfecta o autosuficiente traída al ser por exigencias de la vida, pero que existe para la vida buena,[280] y la de las «partes» del Estado,[281] dependen de Aristóteles; pero Marsilio

añade una exposición de la «parte» u orden sacerdotal.[282] El sacerdocio constituye, pues, parte del Estado, y aunque la revelación cristiana ha corregido el error con su apostolado y ha proporcionado un conocimiento de la verdad de salvación, el sacerdocio cristiano no deja de ser una parte del Estado. El «erastianismo» fundamental de Marsilio queda, así, prontamente enunciado en el *Defensor*.

Dejando fuera de consideración los casos en que Dios instaura directamente el gobernante, los diferentes tipos de gobierno pueden reducirse a dos tipos fundamentales, el gobierno que existe por el consentimiento de los súbditos y el gobierno que existe contra la voluntad de los súbditos.[283] Este último tipo de gobierno es tiránico. El primer tipo no depende necesariamente de la elección; pero un gobierno que depende de la elección es superior a un gobierno que no depende de la elección.[284] Es posible que el gobierno no-hereditario sea la mejor forma de gobierno electivo, pero de ahí no se sigue que esa forma de gobierno sea la que mejor se adapte a todo Estado particular.

La idea que Marsilio tiene de la ley, que es lo que el *Defensor pacis* trata a continuación, supone un cambio respecto de la actitud de los pensadores del siglo XIII, como santo Tomás de Aquino. En primer lugar, la ley tiene su origen no en la función positiva del Estado, sino en la necesidad de prevenir contiendas y luchas.[285] La ley establecida resulta también necesaria para prevenir la malicia de parte de jueces y árbitros.[286] Marsilio presenta varias definiciones de ley. Por ejemplo, ley es el conocimiento, o doctrina, o juicio universal, relativo a las cosas que son justas y útiles a la vida del Estado.[287] Pero el conocimiento de esas materias no constituye realmente la ley a menos que se añada un precepto coercitivo a propósito de su observancia; para que haya una «ley perfecta» tiene que haber conocimiento de lo que es justo y útil y de lo que es injusto y dañino; pero la mera expresión de ese conocimiento no es ley en sentido propio, a menos que se exprese como un precepto respaldado por sanciones.[288] La ley es, pues, una norma preceptiva y coercitiva, fortificada por sanciones aplicables en esta vida.[289]

Parece seguirse de ahí que la ley trata de lo objetivamente justo y útil, es decir, de lo que es justo y útil en sí mismo, con una prioridad lógica respecto de toda legislación positiva, y que Marsilio acepta implícitamente la idea de ley natural. Así es, en cierta medida, en la segunda *Dictio* [290]distingue dos significados de «ley natural». Dicho término puede significar, en primer lugar, aquellos estatutos del legislador sobre la rectitud y carácter obligatorio de aquello en que prácticamente todos los hombres están de acuerdo; por ejemplo, que hay que honrar a los padres. Esos estatutos dependen de la institución humana; pero se les llama leyes naturales porque están promulgados en todas las naciones. En segundo lugar, «hay ciertas personas que llaman “ley natural” al dictado de la recta razón en relación con los actos humanos, y subsumen la ley natural en ese sentido bajo la ley divina». Esos dos sentidos de la ley natural, dice Marsilio, no son el mismo; el término se utiliza

equívocamente. En el primer caso denota las leyes que están promulgadas en todas las naciones y se dan prácticamente por supuestas, siendo su rectitud reconocida por todos; en el segundo caso denota los dictados de la recta razón, entre los que hay algunos no reconocidos universalmente. De ahí se sigue que «ciertas cosas que no son lícitas de acuerdo con la ley divina, son lícitas de acuerdo con la ley humana, y viceversa».[291] Marsilio añade que, en caso de conflicto, lo lícito y lo ilícito han de interpretarse de acuerdo con la ley divina más bien que de acuerdo con la humana. En otras palabras, no niega simplemente la existencia de la ley natural en el sentido en que la entendía santo Tomás, pero no tiene muy en cuenta ese concepto. Su filosofía de la ley representa una etapa de transición en el camino que llevaba a la repulsa del sentido tomista de ley natural.

El cambio de énfasis y de actitud está claro por el hecho, ya indicado, de que Marsilio no quería aplicar la palabra «ley» en sentido estricto a ningún precepto que no estuviese fortalecido por sanciones aplicables en esta vida. Es por esa razón por lo que se niega a admitir que la ley de Cristo (*Evangelica Lex*) sea ley propiamente hablando: es más bien una doctrina especulativa u operativa, o ambas cosas.[292] En el mismo tono habla en el *Defensor minor*,[293] La ley divina es comparada con las prescripciones de un médico, no es ley en sentido propio. Como Marsilio dice expresamente que la ley natural, en el sentido de la filosofía tomista, está subsumida en la ley divina, no puede decirse que sea ley en el mismo sentido en que es ley del Estado. Así, aunque Marsilio no niega sin más la concepción tomista de ley natural, su doctrina implica que el tipo modelo de ley es la ley del Estado, y apunta hacia la conclusión de que la ley del Estado es autónoma y suprema. Dado que Marsilio subordinaba la Iglesia al Estado, puede parecer que tendía a la idea de que es solamente el Estado quien puede juzgar si una ley determinada está o no en consonancia con la ley divina y si es o no una aplicación de ésta. Pero, por otra parte, como él reservaba el nombre de ley en sentido propio a la ley positiva del Estado, y lo negaba a la ley divina y a la ley natural en el sentido tomista, podría decirse igualmente que su pensamiento tendía a separar la ley de la moralidad.

5.El legislativo y el ejecutivo.

Si la ley en sentido propio es la ley humana, la ley del Estado, ¿quién es precisamente el legislador? El legislador o primera causa eficiente de la ley es el

pueblo, la totalidad de los ciudadanos, o la parte de mayor peso (*pars valentior*) de los ciudadanos.[294] La parte de mayor peso se estima según la cantidad y cualidad de las personas: no significa necesariamente mayoría numérica, pero debe, desde luego, ser legítimamente representativa de la totalidad del pueblo. Puede entenderse de acuerdo con las costumbres realmente vigentes de los Estados, o determinarse según las opiniones expresadas por Aristóteles en el libro sexto de la *Política*.[295] Sin embargo, como hay dificultades prácticas para la elaboración de las leyes por la multitud, es conveniente y útil que la elaboración de las leyes sea confiada a un comité o comisión, que las propondrá para su aceptación o rechace por el legislador.[296] Estas ideas de Marsilio de Padua son en gran parte reflejo de la teoría, si no de la práctica, de las repúblicas italianas.

El punto que se considera a continuación es el de la naturaleza, origen y alcance del poder ejecutivo en el Estado, la *pars principans* de éste. El oficio del príncipe es el de dirigir a la comunidad según las normas establecidas por el legislador; su tarea es aplicar y hacer obligatorias las leyes. Esa subordinación del príncipe al legislador tiene su mejor expresión cuando el poder ejecutivo es conferido por elección a cada príncipe sucesivo. La elección es, al menos considerada en sí misma, preferible a la sucesión hereditaria.[297] En cada Estado debe haber un poder ejecutivo supremo, aunque de ahí no se sigue necesariamente que ese poder deba estar en manos de un solo hombre.[298] La supremacía significa que todos los otros poderes, el ejecutivo o el judicial, deben estar subordinados al príncipe; pero esa supremacía se matiza con la afirmación de que si el príncipe viola las leyes o falta seriamente a los deberes de su cargo, debe ser corregido, o, si es necesario, separado de su cargo por el legislador o por los destinados por la legislación a esa tarea.[299]

La hostilidad de Marsilio a la tiranía y su preferencia por la electividad del ejecutivo son reflejo de su interés por el bienestar de la ciudad-estado italiana, mientras que la concentración del poder supremo ejecutivo y judicial en manos del príncipe es reflejo de la consolidación general del poder en los estados europeos. Se ha dicho que Marsilio tuvo clara la idea de la separación de poderes; pero, aunque separó el poder ejecutivo del legislativo, subordinó el judicial al ejecutivo. Igualmente, es verdad que admitió en cierto sentido la soberanía del pueblo; pero la posterior teoría del contrato social no encuentra una clara base empírica en la teoría política de Marsilio. La subordinación del poder ejecutivo a la legislatura se apoya en consideraciones prácticas referentes al bien del Estado, mejor que en una teoría filosófica del contrato social.

6.Jurisdicción eclesiástica.

Al discutir la naturaleza del Estado, Marsilio tenía sin duda en cuenta su inmediato ataque a la Iglesia. Por ejemplo, la concentración del poder ejecutivo y el judicial, sin excepción, en manos del príncipe, tenía como propósito el privar a la Iglesia de todo fundamento «natural» para sus pretensiones. Quedaba por ver si la Iglesia podría apoyar sus pretensiones en los datos de la revelación; y esa cuestión se considera en la segunda parte del *Defensor pacis*. La transición de la primera a la segunda parte [300] consiste en las afirmaciones de que el Estado puede funcionar y sus partes desempeñar sus tareas propias solamente si el Estado está en una condición de paz y tranquilidad; que no puede estar en esa condición si el príncipe es interferido o si sufre agresión; y que la Iglesia ha perturbado la paz con su interferencia en los derechos del Sacro Emperador Romano y de otras personas.

Después de considerar diversas definiciones o significados de la palabras «Iglesia», «temporal», «espiritual», «juez» y «juicio», Marsilio procede a argumentar[301] que Cristo no pretendía jurisdicción temporal alguna cuando estuvo en este mundo y se sometió al poder civil, y que los apóstoles le imitaron en eso. El sacerdocio, pues, no tiene poder temporal. En los capítulos siguientes Marsilio procede a minimizar el «poder de las llaves» y la jurisdicción sacerdotal. En cuanto a la herejía, el legislador temporal puede considerarla un crimen, con el objeto de asegurar el bienestar temporal del Estado; pero legislar en ese punto y ejercer coacción corresponde al Estado, no a la Iglesia.[302]

Después de una divagación sobre la pobreza absoluta, de la que saca la conclusión de que los bienes de la Iglesia siguen siendo propiedad de sus donantes, de modo que la Iglesia no tiene sino el derecho a su uso,[303] Marsilio procede a atacar la institución divina del Papado. Estaría fuera de lugar entrar en una discusión sobre el intento de Marsilio de refutar las pretensiones papales con referencia a las Escrituras, ni tampoco disponemos aquí de un espacio que nos permita considerar en detalle su teoría conciliar; pero es importante notar, en primer lugar, que Marsilio supone que el único criterio de fe son las Escrituras, y, en segundo lugar, que considera que las decisiones de los concilios generales carecen de fuerza coercitiva a menos que sean ratificados por el legislador temporal. El Derecho Canónico es descartado como falto de peso. Un tratamiento histórico de los abusos papales lleva a una consideración de la disputa entre Juan XXII y Luis de Baviera,[304] con mención del estado de los asuntos en Italia y de la excomunión de Mateo Visconti.

En la tercera parte Marsilio presenta un breve resumen de las conclusiones alcanzadas en el *Defensor pacis*. Deja perfectamente en claro que se interesa primordialmente, no por la promoción de la democracia ni por ninguna forma particular de gobierno, sino por la negación de la supremacía papal y de la jurisdicción eclesiástica. Además, el curso entero de la obra manifiesta que Marsilio

no se contentaba simplemente con rechazar la interferencia eclesiástica en los asuntos temporales, sino que llegó a subordinar la Iglesia al Estado en todos los asuntos. Su posición no fue la de protesta por los abusos de la Iglesia en la esfera del Estado, admitiendo que la Iglesia fuese una sociedad «perfecta», autónoma en cuestiones espirituales; al contrario, su posición fue francamente «erastiana», y, al mismo tiempo, de un carácter revolucionario. Es evidente que Previté-Orton tiene toda la razón cuando dice que, a pesar de las desproporciones de la obra, en el *Defensor pacis* hay unidad de propósito y de idea. «Todo es subordinado a la finalidad principal, la destrucción del poder papal y eclesiástico». En la primera parte de la obra, la que trata de la naturaleza del Estado, se tratan aquellos temas y se sacan aquellas conclusiones que han de servir de base a la segunda parte. Por lo demás, no fue el odio, como tal, a la supremacía del papa y a la jurisdicción eclesiástica lo que animó a Marsilio en la composición de su obra: como hemos visto, su verdadero punto de partida estuvo constituido por lo que él veía como la deplorable condición de la Italia septentrional. Marsilio habla ocasionalmente del Imperio, es verdad, y aparentemente piensa que el emperador debe ratificar las decisiones de los concilios generales; pero lo que sobre todo le interesaba era la república o ciudad-estado, a la que consideraba suprema y autónoma en los asuntos temporales y espirituales. Hay, en verdad, alguna excusa en que se le vea como un precursor del protestantismo: en esa dirección apunta su actitud hacia las Escrituras y contra la supremacía papal; pero sería un gran error considerar su ataque a la supremacía papal y a la jurisdicción eclesiástica como originado en convicciones o celo religioso. Puede admitirse, sin duda, que en el curso de su trabajo de autor Marsilio se convirtió en un «controversista religioso»; pero sus controversias religiosas fueron emprendidas, no por razones religiosas, sino en atención a los intereses del Estado. Lo que le caracteriza es su concepción del Estado completamente autónomo. Admitió la ley divina, es verdad; pero también admitió que la ley humana puede entrar en conflicto con la ley divina, y, en ese caso, todos los súbditos del Estado, clérigos y laicos, deben obedecer la ley humana, aunque un pasaje, mencionado antes, parece implicar que si una ley del Estado contradice obviamente las leyes de Cristo, el cristiano debe seguir éstas. Pero, puesto que la Iglesia, según Marsilio, no tiene autoridad plenamente independiente para interpretar las Escrituras, apenas sería posible que el cristiano apelase a las enseñanzas de la Iglesia. A pesar de sus raíces en la historia contemporánea, la teoría política de Marsilio de Padua anticipa concepciones de la naturaleza y función del Estado que son de carácter moderno, y que no han traído mucha felicidad a la humanidad.

7.Marsilio y el «averroísmo».

Se ha mantenido que la teoría política de Marsilio de Padua es de carácter «averroísta». Hablando del *Defensor Pacis*, Etienne Gilson observa que es «un ejemplo tan perfecto de averroísmo político como cabría desear».[305] Ese averroísmo consiste en la aplicación a la política de la dicotomía averroísta entre los dominios de la fe y la razón. El hombre tiene dos fines, un fin natural, que es servido por el Estado, valiéndose de las enseñanzas de la filosofía, y un fin sobrenatural, servido por la Iglesia, que utiliza los datos de la revelación. Como los dos fines son distintos, el Estado es completamente independiente, y la Iglesia no tiene títulos para interferir en los asuntos políticos. Sin embargo, aunque Gilson subraya el averroísmo de Juan de Jandun, admite que el *Defensor pacis* se debe principalmente a Marsilio de Padua, y que lo que realmente sabemos del averroísmo de Marsilio «no va más allá de una aplicación de la separación teorética de razón y fe al dominio de la política, donde la convierte en una separación estricta de lo espiritual y lo temporal, la Iglesia y el Estado».[306]

Maurice de Wulf, por el contrario, sostuvo que hay que excluir toda colaboración de Juan de Jandun en el *Defensor pacis*, fundándose en la unidad de plan y uniformidad de estilo de la obra, y fue de opinión de que, aunque Marsilio de Padua había estado en contacto con círculos averroístas, estuvo mucho más influido por los escritos políticos de Aristóteles.[307] La Iglesia no es una verdadera sociedad, al menos no es una «sociedad perfecta», porque no tiene a su disposición sanciones temporales con las que dar fuerza a sus leyes. La Iglesia es poco más que una asociación de cristianos que encuentran en el Estado su verdadera unidad; y, aunque el sacerdocio es de institución divina, el papel de la Iglesia, por lo que respecta a este mundo, consiste en servir al Estado mediante la creación de las condiciones morales y espirituales que facilitan la labor de éste.

El punto de vista de De Wulf sobre esta cuestión, aparte de su negación de toda colaboración por parte de Juan de Jandun, me parece más de acuerdo con el tono y espíritu del *Defensor pacis* que la idea de que dicha obra sea de inspiración específicamente averroista. Marsilio pensaba que las pretensiones y la actividad de la Iglesia obstaculizaban y perturbaban la paz del Estado, y encontró la clave para la solución del problema en la concepción aristotélica del Estado autónomo y autosuficiente, con tal de subordinar la Iglesia al Estado. Me parece que Marsilio de Padua fue mucho más inspirado por lo que él consideraba que era el bienestar del Estado que por consideraciones teoréticas concernientes al fin del hombre. No obstante, eso no excluye en modo alguno una influencia averroista en el pensamiento de Marsilio, y, después de todo, el averroísmo era, o pretendía ser, aristotelismo integral. Averroes era considerado como el «Comentador» por excelencia. Marsilio estuvo influido por Pedro de Abano y en contacto con Juan de Jandun; y esos dos

hombres estaban animados por la veneración averroista a Aristóteles. Realmente no hubo ninguna doctrina o serie de doctrinas homogéneas a la que pueda llamarse «averroísmo»; y si es verdad que el «averroísmo» era menos una doctrina que una actitud, se puede perfectamente admitir el averroísmo de Marsilio de Padua sin tener por ello que concluir que su inspiración deba atribuirse a los averroístas más bien que al propio Aristóteles.

8.Influencia del *Defensor pacis*.

El *Defensor pacis* fue solemnemente condenado el 27 de abril de 1327; pero no parece que la obra fuese realmente estudiada por los contemporáneos de Marsilio, ni siquiera por aquellos que escribieron contra la misma, aunque Clemente VI afirmó que él, cuando era cardenal, había sometido la obra a un profundo examen, y había descubierto en ella 240 errores. Clemente VI hizo esa afirmación en 1343, y no poseemos su publicación. En 1378, Gregorio XI renovó las condenas de 1327; pero el hecho de que la mayoría de las copias de los manuscritos se hicieran a comienzos del siglo XV parece confirmar la suposición de que el *Defensor pacis* no tuvo una gran circulación durante el siglo XIV. Los que escribieron contra la obra en el siglo XIV tendían a ver en ésta poco más que un ataque a la independencia de la Santa Sede y a la inmunidad del clero: no advirtieron su importancia histórica. En el siglo siguiente, el Gran Cisma dio naturalmente impulso a la difusión de las teorías de Marsilio. Y esas ideas ejercieron su influencia más como un «espíritu» que como las precisas ideas de Marsilio de Padua. Es significativo que la primera edición impresa del *Defensor pacis* se publicase en 1517, y que la obra fuera utilizada por Cranmer y Hooker.

Capítulo XII
El misticismo especulativo

1.La literatura mística del siglo XIV.

Uno está acaso acostumbrado a pensar en el siglo XVI, el siglo de los grandes místicos españoles, como el período que se distinguió especialmente por los escritos místicos. Es, en verdad, muy posible que las obras de santa Teresa y de san Juan de la Cruz constituyan los supremos logros de la teología mística, la exposición teorética, en la medida en que es posible, del conocimiento experimental de Dios; pero debemos recordar que ha habido escritores místicos desde los primeros tiempos del cristianismo. Baste pensar en san Gregorio de Nisa y el Pseudo-Dionisio en la época patrística, en san Bernardo, Hugo y Ricardo de San Víctor en el siglo XII, y en san Buenaventura y santa Gertrudis en el siglo XIII. Y en los siglos XIV y XV hubo un notable florecimiento de la literatura mística. Atestiguan ese hecho las obras de autores como Eckhart (1260-1327), Tauler (1300-1361, aproximadamente), Enrique Suso (1295-1366, aproximadamente), Ruysbroeck (1293-1381), santa Catalina de Siena (1347-1380), Richard Rolle de Hampole (1300- 1349, aproximadamente), Walter Hilton (muerto en 1396), Juan Gerson (1363-1429), Dionisio el Cartujano (1402-1471), santa Catalina de Bolonia (1413-1463) y santa Catalina de Génova (1447-1510). A esos escritos místicos del siglo XIV y de la primera mitad del XV dedico este capítulo; pero me intereso por ellos solamente en la medida en que parecen importantes para la historia de la filosofía; no me intereso por la teología mística como tal. Eso significa que limitaré mi atención a la especulación filosófica que parece haber sido influida por la reflexión sobre la vida mística; y eso significa a su vez que atenderemos especialmente a dos temas, a saber, la relación del ser finito en general, y del alma humana en particular, con Dios. Más concretamente, el pensamiento del que aquí se va a hablar es el de autores como Eckhart, no el de autores como Richard Rolle. En una obra sobre la teología mística como tal, habría que prestar atención a autores de los que no podemos tratar aquí; pero en una obra sobre historia de la filosofía solamente puede atenderse a aquellos en los que puede razonablemente pensarse como «filósofos», según un uso tradicional o normal del término. No pretendo implicar, sin embargo, que los escritores que me propongo discutir en este capítulo estuvieran interesados de una manera primordial en la teoría.

Incluso Eckhart, que era mucho más dado a la especulación que Enrique Suso, por ejemplo, estaba profundamente interesado por la intensificación práctica de la vida religiosa. Esa orientación práctica de los escritores místicos es, en parte, puesta de manifiesto por su empleo de las lenguas vernáculas. Eckhart se valía tanto del alemán como del latín, aunque su obra más especulativa está escrita en esta lengua; Enrique Suso utilizaba también ambas lenguas; Tauler predicaba en alemán; Ruysbroeck escribió en flamenco; y poseemos una extensa colección de sermones de Gerson en francés, aunque este autor escribió principalmente en latín. Una profunda piedad afectiva, seguida por un deseo de llevar a los demás a una unión más íntima con Dios, es característica de esos místicos. Sus análisis de la vida mística no son tan detallados y completos como los de los posteriores escritores místicos españoles; pero forman una etapa importante en el desarrollo de la teología mística.

Es razonable que uno se sienta inclinado a ver en el florecimiento de la literatura mística en el siglo XIV una reacción contra los estudios abstractos de lógica y metafísica, contra lo que algunos llaman «pensar objetivo», y en favor de la única cosa necesaria, la salvación mediante la unión con Dios. Y parece ser bastante verdad que se dio esa reacción. Por una parte estaban las tradiciones y escuelas filosóficas más antiguas; por otra parte estaba la *via moderna,* el movimiento nominalista. Las disputas de las escuelas no servían para transformar el corazón, ni llevaban al hombre más cerca de Dios. ¿Qué más natural, pues, que volver la conciencia religiosa hacia una «filosofía» o búsqueda de la sabiduría que fuese verdaderamente cristiana y que atendiese a la obra de la gracia divina más que al árido juego del entendimiento natural? Las observaciones de Tomás de Kempis sobre esa materia son bien conocidas, y han sido citadas muchas veces. Por ejemplo, «deseo sentir compunción más que saber cómo se define»; «un rústico humilde que sirve a Dios es ciertamente mejor que un orgulloso filósofo que, olvidándose de sí mismo, considera el movimiento de los cielos»; «¿cuál es la utilidad de mucho sutilizar sobre materias ocultas y oscuras, cuando en el Juicio no se nos reprobará por ignorarlas?»; «y qué nos importan los géneros y las especies!»[308] Tomás de Kempis (1380-1471) pertenecía a los Hermanos de la Vida Común, una asociación fundada por Gerardo Groot (1340-1384), que había sido muy influida por las ideas de Ruysbroek. Los Hermanos tuvieron importancia en el campo educacional y consagraron una atención especial a la educación religiosa y moral.

Pero no fueron solamente las arideces escolásticas y las disputas académicas acerca de cuestiones abstractas lo que influyó, por vía de reacción, en los escritores místicos; algunos de éstos parecen haber sido influidos por la tendencia ockhamista a negar la validez de la teología natural tradicional, y a relegar todo conocimiento de Dios, incluso el de su existencia, a la esfera de la fe. La respuesta a esa situación fue encontrada por los místicos, o por algunos de ellos, en una extensión de la idea de experiencia. Así, aunque Enrique Suso no negaba la validez de una aproximación filosófica a Dios, trató de mostrar que hay una certeza basada en la experiencia

interior, cuando ésta concuerda con las verdades reveladas de la fe. Y, en efecto, ¿no había Roger Bacon, que tanto insistió en el método experimental para la adquisición de conocimiento, incluido la experiencia espiritual de Dios bajo el concepto general de experiencia? Los místicos, por su parte, no veían razón alguna para limitar la «experiencia» a la experiencia sensible o a la conciencia de los propios actos internos.

Sin embargo, desde el punto de vista filosófico, el punto de mayor interés a propósito de los escritores místicos es su racionalización especulativa de la experiencia religiosa, particularmente sus manifestaciones referentes a la relación del alma con Dios, y, en general, de las criaturas con Dios. Como había ocurrido con cierta frecuencia en el caso de escritores místicos de épocas anteriores, y como ocurriría también con otros posteriores, algunos enunciaron fórmulas ciertamente atrevidas, que debían atraer la atención hostil de los teólogos preocupados por su sentido literal. El principal ofensor en ese aspecto fue Eckhart, muchas de cuyas proposiciones fueron condenadas, aunque Enrique Suso, discípulo suyo, defendió su ortodoxia. También hubo controversias a propósito de afirmaciones de Ruysbroeck y Gerson. A continuación atenderé en particular, aunque brevemente, a ese aspecto especulativo de las obras místicas. Aunque ciertos enunciados, especialmente en el caso de Eckhart, se apartan de la ortodoxia si se les entiende en un sentido absolutamente literal, no creo que los autores en cuestión tuvieran intención alguna de ser heterodoxos. Muchas de las proposiciones sospechosas tienen paralelos en autores más antiguos, y han de ser vistas a la luz de la tradición neoplatónica. En todo caso, considero que la tentativa hecha por ciertos grupos de ver en Eckhart y sus discípulos una nueva «teología alemana» es una tentativa vana.

2.Eckhart.

El Maestro Eckhart había nacido hacia el año 1260 en Hochheim, cerca de Gotha. Ingresado en la orden de predicadores, estudió en París, donde más tarde hizo de lector. Después de haber sido provincial de Sajonia, y luego vicario general de la orden, regresó a París en 1311, y actuó de lector hasta 1314. Desde París se trasladó a Colonia, y fue el arzobispo de dicha ciudad quien, en 1326, dispuso una investigación de las doctrinas de Eckhart. Éste apeló a la Santa Sede; pero en 1329, dos años después de su muerte, 28 proposiciones tomadas de sus últimos escritos latinos fueron condenadas por el papa Juan XXII.

En las *Quaestiones parisienses*[309] Eckhart plantea la cuestión de si en Dios el ser (*esse*) y el entender (*intelligere*) son la misma cosa. Su respuesta es, desde luego, afirmativa; pero lo que defiende es,[310] no que Dios entienda porque es, sino que es, porque es intelecto y entender. El entender o intelección es «el fundamento de su ser», o existencia. San Juan no dijo «en el principio era el ser, y Dios era el ser», sino «en el principio era el Verbo y el Verbo era en Dios, y el Verbo era Dios». Así también dijo Cristo: «Yo soy la verdad». Además, san Juan dice también que todas las cosas fueron hechas a través del Verbo. Y el autor del *Liber de Causis* concluye, consecuentemente, que «lo primero de las cosas creadas es el ser». De ahí se sigue que Dios, que es el Creador, «es intelecto y entender, pero no ser o existencia» (*non ens vel esse*). El entender es una perfección más elevada que el ser.[311] En Dios, pues, no hay ni ser ni existencia, formalmente hablando, ya que Dios es la causa del ser. Desde luego, no hay inconveniente en que alguien quiera llamar «ser» al entender; pero en ese caso debe entenderse que el ser pertenece a Dios porque Dios es entender.[312] «Nada de lo que es en una criatura es en Dios, excepto como en su causa; y, así, en Dios no hay ser, sino la pureza del ser».[313] Esa «pureza del ser» es el entender. Dios pudo decir a Moisés «Yo soy quien soy»; pero Dios hablaba entonces como aquel a quien alguien encuentra en la oscuridad y le pregunta por su identidad, y que, no queriendo revelarse, contesta «Yo soy quien soy».[314] Aristóteles observó que el poder de visión debe ser por su parte incoloro, para ver todos los colores. Así Dios, puesto que es la causa de todo ser, debe estar por encima del ser.[315]

Al hacer al *intelligere* más fundamental que el *esse* Eckhart contradecía, indudablemente, a santo Tomás; pero la idea general de que Dios no es ser, en el sentido de que Dios es super-ser o está por encima del ser, era un lugar común de la tradición neoplatónica. Es una doctrina que puede encontrarse, por ejemplo, en los escritos del Pseudo-Dionisio. Como hemos visto, Eckhart cita al autor (en un sentido remoto) del *Liber de Causis*, es decir, a Proclo; y es muy probable que estuviera influido por Teodorico (o Dietrich) de Freiberg (1250-1311, aproximadamente), otro dominico alemán que hizo abundante uso de Proclo, el neoplatónico. El lado neoplatónico de la doctrina de san Alberto Magno revivió en el pensamiento de dominicos como Teodorico de Freiberg, Berthold de Moosburg y el Maestro Eckhart, aunque debe añadirse que lo que para san Alberto era, por decirlo así, una reliquia del pasado, llegó a ser, para algunos pensadores posteriores, elemento principal y exagerado de su pensamiento. En su Comentario (inédito) a la *Elementatio theologica* de Proclo, Berthold de Moosburg apelaba explícitamente a san Alberto Magno.

Se ha dicho que después de haber mantenido en sus primeras obras que Dios es *intelligere* y no *esse*, Eckhart cambió de parecer y sostuvo más tarde que Dios es *esse*. Tal fue la opinión de Maurice de Wulf, por ejemplo. Pero otros, como E. Gilson, no han querido admitir un cambio de doctrina de parte de Eckhart. Es cierto que Eckhart declaró que Dios es *esse*, existencia. Así, en el *Opus tripartitum*,[316] su

primera proposición es *Esse est Deus*. «Dios y existencia son la misma cosa».[317] Y el autor alude a las palabras del libro del Exodo, «Yo soy quien soy». «Solamente Dios es, propiamente hablando, ser (*ens*), uno, verdadero y bueno».[318] «Para todo el que pregunte, a propósito de Dios, qué o quién es Él, la respuesta es: Existencia».[319] Es difícil negar que eso suene como un cambio de frente; pero Gilson arguye que Eckhart subrayó siempre la unidad de Dios, y que, para él, la unidad verdadera es propiedad exclusiva del ser inteligente; de modo que una unidad suprema de Dios pertenece a Éste porque Él es, por encima de todo, intelecto, *intelligere*. Verdaderamente Eckhart fue entendido como buscando en Dios una unidad que trascendiese la distinción de Personas; y una de las proposiciones condenadas (la 24) afirma lo siguiente: «Toda distinción es ajena a Dios, sea en Naturaleza o en Personas. Prueba: la Naturaleza en sí misma es una, esta cosa una, y cada una de las Personas es idéntica a la Naturaleza». El enunciado y la condena de esa proposición significan, desde luego, que Eckhart fue entendido por los teólogos que examinaron sus escritos en el sentido de que, según él, la distinción de Personas en la Divinidad es lógicamente posterior a la unidad de Naturaleza, de tal modo que la unidad trasciende de la trinidad. Enrique Suso defendió a Eckhart observando que decir que cada una de las Personas es idéntica a la Naturaleza divina, es la doctrina ortodoxa. Eso es perfectamente correcto. Sin embargo, los teólogos que examinaron los escritos de Eckhart entendieron que éste quería decir que la distinción de las Personas entre sí es una «etapa» secundaria, por así decir, en la Divinidad. Pero aquí no me interesa la ortodoxia o falta de ortodoxia de la doctrina trinitaria de Eckhart: lo que deseo es meramente dirigir la atención hacia el énfasis que Eckhart puso en la unidad de la Divinidad. Y lo que Gilson pretende es que esa perfecta unidad corresponde a Dios, según la constante opinión de Eckhart, en virtud de que Dios es primordialmente *intelligere*. La pura esencia divina es el *intelligere*, que es el Padre, y de la fecundidad de esa pura esencia es de donde proceden el Hijo (*vivere*) y el Espíritu Santo (*esse*).

La verdad del asunto parece ser que en el pensamiento de Eckhart había diversos hilos. Cuando comenta las palabras «Yo soy quien soy» en la *Expositio libri Exodi*, observa que en Dios esencia y existencia son lo mismo, y que la identidad de esencia y existencia corresponde únicamente a Dios. En toda criatura esencia y existencia son distintas, y una cosa es preguntar por la existencia de una cosa (*de annitate sive de esse rei*) y otra preguntar por su quiddidad o naturaleza. Pero en el caso de Dios, en quien existencia y esencia son idénticas, la respuesta apropiada a quien pregunte quién o qué es Dios es que Dios existe o es. «Porque la existencia es la esencia de Dios».[320] Esa doctrina es evidentemente la doctrina tomista, aprendida y aceptada por el dominico alemán. Pero en el mismo pasaje mencionado Eckhart habla de la «emanación» de Personas en la Divinidad, y utiliza la expresión neoplatónica *monas monadem gignit*. Además, la tendencia a encontrar en Dios una unidad sin distinción, que trascienda la distinción de Personas, tendencia a la que ya sencia son idénticas, la respuesta apropiada a quien pregunte quién o qué es Dios existe o es. «Porque la

existencia es la esencia de Dios».[13] Esa doctrina es evidentemente la doctrina tomista, aprendida y aceptada por el dominico alemán. Pero en el mismo pasaje mencionado Eckhart habla de la «emanación» de Personas en la Divinidad, y utiliza la expresión neoplatónica *monas monadem gignit*. Además, la tendencia a encontrar en Dios una unidad sin distinción que trascienda la distinción de Personas, tendencia a la que ya me he referido, es también de inspiración neoplatónica, como también la doctrina de que Dios está por encima del ser. Por el contrario, la noción de que el *intelligere* es la suprema perfección divina parece ser original: en el esquema plotiniano el Uno está por encima del Entendimiento. Probablemente no es posible armonizar a la perfección esos diferentes hilos; pero no es necesario suponer que cuando Eckhart subrayaba la identidad de existencia y esencia en Dios estuviese renunciando conscientemente a su «anterior» opinión de que Dios es *intelligere* y no *esse*. En la *Expositio libri Genesis* dice: «la naturaleza de Dios es intelecto, y, para Él, ser es entender», *natura Dei est intellectus, et sibi esse est intelligere*.[321]

En todo caso, cambiase o no de opinión, Eckhart hizo algunas afirmaciones bastante atrevidas en conexión con la caracterización de Dios como existencia, *esse*. Por ejemplo, «fuera de Dios, nada hay, pues (si algo hubiera) estaría fuera de la existencia».[322] Dios es Creador, pero no crea «fuera» de Si mismo. Un constructor hace una casa fuera de sí mismo, pero no hay que imaginar que Dios arrojase, por así decirlo, o crease criaturas fuera de Sí mismo en algún vacío o espacio infinito.[323] «Así pues, Dios creó todas las cosas, no para que estuviesen fuera de Él mismo, o cerca y aparte de Él mismo, como otros artífices, sino que (las) llamó de la nada, es decir, de la no-existencia a la existencia, que encontraron y recibieron y tuvieron en Él. Porque Él mismo es la existencia».[324] Nada hay fuera de la primera causa; porque ser fuera de la primera causa significaría ser fuera de la existencia. La doctrina de que «fuera» de Dios no hay nada es ciertamente susceptible de una interpretación ortodoxa; es decir, si se entiende como equivalente a la negación de la independencia de las criaturas respecto de Dios. Además, cuando Eckhart declara que, aunque las criaturas tienen, por sus formas, sus naturalezas específicas, ya que sus formas les hacen esta o aquella especie de ser, su *esse* no procede de sus formas, sino de Dios, puede parecer que no hace sino insistir en la creación y en la conservación divina. Pero Eckhart va más lejos, y declara que Dios es a la criatura como el acto a la potencia, como la forma a la materia, y como el *esse* al *ens*, con la implicación de que la criatura existe por la existencia de Dios. Del mismo modo, dice que nada está tan falto de distinción como aquello que es constituido y aquello de lo cual y a través de lo cual y por lo cual es constituido y subsiste; y concluye que nada está tan falto de distinción (*nihil tam indistinctum*) como el Dios uno o unidad y la multiplicidad de las criaturas (*creatum numeratum*).

Ahora bien, si esas proposiciones se toman aisladamente, no hay que sorprenderse de que se viese a Eckhart como enseñando una forma de panteísmo. Pero no hay justificación para tomar esos textos aisladamente, es decir, no la hay si lo que

queremos es descubrir la intención del propio Eckhart. Éste estaba acostumbrado a valerse de antinomias, a enunciar una tesis y dar razones en su apoyo, y enunciar luego una antítesis y dar razones en apoyo de ésta. Es evidente que ambas series de enunciados tienen que ser tomadas en consideración si se quiere entender la intención y el sentido de Eckhart. Por ejemplo, en el caso que nos ocupa, la tesis es que nada es tan distinto de lo creado como Dios. Una de las razones dadas consiste en que nada es tan distinto de una cosa como el opuesto de esa cosa. Ahora bien, «Dios y las criaturas se oponen como lo uno y sin-número se opone al número, lo numerado y lo numerable. Así pues, nada es tan distinto [como Dios] de todas las cosas creadas». La antítesis es que nada es tan «indistinto» de la criatura como Dios; y se dan las razones de dicha afirmación. Está bastante claro que la línea de pensamiento de Eckhart era la siguiente. Es necesario decir que Dios y las criaturas son completamente diferentes y opuestos; pero si simplemente se dice eso, se implica algo que no es verdad; al menos, se enuncia algo que no es la entera verdad; porque la criatura existe solamente por y a través de Dios, sin el cual es nada en absoluto.

Para una correcta comprensión de las antinomias de Eckhart puede consultarse provechosamente la obra de Otto Karrer *Meister Eckhart*,[325] en la que hay citas de textos, y notas explicativas. Es posible que Karrer se esfuerce de un modo exagerado por asimilar las doctrinas de Eckhart a las de santo Tomás, pero sus observaciones sirven para corregir la exagerada opinión opuesta. Por ejemplo, Eckhart afirma que solamente Dios es, y que las criaturas nada son, y también que Dios no es ser; que todas las criaturas son Dios y también que todas las criaturas son nada; que no hay cosas tan desemejantes como creador y criatura, y que hay cosas tan semejantes como creador y criatura; que Dios es en todas las cosas y también que Dios es por encima de todas las cosas; que Dios es en todas las cosas como su ser, y también que Dios es fuera de todas las cosas. Que solamente Dios es y que las criaturas nada son significa simplemente que en relación con Dios las criaturas son nada. En los *Soliloquios* de san Agustín[326] se encuentra la afirmación de que «solamente del inmortal puede decirse realmente que es», y san Anselmo afirma[327] que en cierto sentido sólo Dios es. La afirmación de que todas las criaturas son Dios hace referencia primariamente a su eterna presencia en Dios, en el entendimiento divino, mientras que la afirmación de que son nada significa que nada son aparte de Dios. La doctrina de que Dios y las criaturas son a la vez semejantes y desemejantes implica la teoría de la analogía, y tiene sus raíces en el *De los nombres divinos*, del Pseudo-Dionisio.[328] Santo Tomás afirmaba[329] que la criatura es semejante a Dios, pero que no puede decirse que Dios sea semejante a la criatura. Dios, como inmanente, es en todas las cosas, por «potencia, presencia y esencia», pero es también por encima de todas las cosas, o trascendente a todas las cosas, puesto que es su creador a partir de la nada y no depende de las cosas en modo alguno. Así, en su noveno sermón alemán,[330] Eckhart dice: «Dios es en todas las criaturas… y, sin embargo, está por encima de éstas». En otras palabras, no hay razón adecuada para encontrar panteísmo en el pensamiento de

Eckhart, aun cuando un número considerable de enunciados, tomados aisladamente, parecen implicar que fuera panteísta. Lo que llama la atención es su audaz manera de yuxtaponer tesis y antítesis; los enunciados aislados son frecuentemente lugares comunes de la filosofía medieval, y pueden encontrarse en san Agustín o en el Pseudo-Dionisio, o en los Victorinos, o incluso en santo Tomás de Aquino. Como observa Karrer, también en santo Tomás es posible encontrar antinomias. Por ejemplo, en la *Summa Theologica*,[331] dice el aquinatense que Dios está por encima de todas las cosas (*supra omnia*), y, sin embargo, en todas las cosas (*in omnibus rebus*); que Dios es en las cosas y, sin embargo, que todas las cosas son en Dios; que nada es distante de Dios y, sin embargo, que se dice que las cosas están distantes de Dios. Una de las proposiciones condenadas de Eckhart comienza «todas las criaturas son una pura nada»; y decir que sus intenciones no eran heterodoxas no es, desde luego, poner en cuestión la legitimidad de la acción condenatoria de la Iglesia, ya que es bastante evidente que la proposición en cuestión podía fácilmente ser mal interpretada, y lo que fue condenado fue la proposición en su tenor literal y sentido más obvio, pero no necesariamente en el que pudiera tener en intención de su autor. La proposición en cuestión fue condenada como «mal sonante, temeraria y sospechosa de herejía», y era difícil que Roma la juzgara de otra manera cuando fue presentada para comentario y juicio teológico. Para darse cuenta de ello basta con leer el siguiente pasaje del cuarto sermón alemán:[332] «Todas las criaturas son una pura nada. No digo que son poco o algo: son una pura nada». Pero sigue la explicación. «Las criaturas no tienen ser alguno, puesto que su ser depende de la presencia de Dios. Si Dios se apartase de las criaturas por un solo momento, las criaturas serían reducidas a la nada». Ahora bien, el historiador de la filosofía se interesa por el sentido pretendido por el autor, no por la calificación teológica que haya que atribuir a proposiciones aisladas; y creo que es lamentable que, al parecer, algunos historiadores se hayan dejado cegar por la audacia de alguna de las proposiciones de Eckhart y no hayan visto ni el contexto general ni el significado e historia de las proposiciones en cuestión.

Eckhart hizo también algunas extrañas afirmaciones a propósito del acto de creación. En la *Expositio libri Genesis*, con referencia a la fórmula de que Dios creó «en el principio», dice que ese «principio» es el «ahora» de la eternidad, el indivisible «ahora» (*nunc*) en el que Dios es eternamente Dios, y tiene lugar la emanación eterna de las Personas divinas.[333] Eckhart procede a decir que si alguien pregunta por qué Dios no creó el mundo antes de lo que lo hizo, la respuesta es que no pudo; y no pudo porque Dios crea el mundo en el mismo «ahora» en el que es eternamente Dios. Es falso imaginar que Dios esperó, por así decirlo, el momento de crear el mundo. Para decirlo crudamente, en el mismo «ahora» en que existe Dios Padre y genera a su Hijo coeterno, crea también el mundo. Al pronto al menos, eso suena como si Eckhart pretendiese enseñar que la creación es desde la eternidad, que es coeterna y vinculada a la generación del Hijo. En realidad, las tres primeras proposiciones condenadas

manifiestan claramente que los teólogos examinadores le entendieron en ese sentido.

Es, desde luego, posible que Eckhart entendiese la eternidad de la creación referida al objeto del acto creador, el mundo real, y no solamente referida al acto de creación tal como es en Dios. Esa es, indudablemente, la interpretación natural de muchos de sus enunciados. Pero en ese caso, ¿hemos de tomar también con absoluta literalidad su afirmación de que la «creación» y toda obra de Dios es simultáneamente acabada y perfeccionada en el comienzo mismo de la creación?[334] De ser así, ¿no implicaría eso que no hay tiempo alguno, y que la encarnación, por ejemplo, tuvo lugar en el comienzo de la creación? A mí me parece que Eckhart pensaba en la creación como obra de Dios, que no está en el tiempo. Dios creó en el principio, dice, «es decir, en Sí mismo», puesto que Dios mismo es el *Principium*.[335] Para Dios no hay pasado ni futuro; para Dios todas las cosas son presentes. Así, es correcto decir que Él completó su obra en el momento de la creación. Dios es el principio y fin de todas las cosas, «lo primero y lo último»; y puesto que Dios es eterno, existente en un eterno «ahora», ha de ser concebido como creando eternamente todas las cosas en ese eterno «ahora». No sugiero que los enunciados de Eckhart, tomados en la forma en que se encuentran, fueran correctos desde el punto de vista teológico, pero me parece que él veía la creación del mundo desde lo que podríamos llamar el punto de vista de Dios, e insistía en que no se debe imaginar que Dios crease el mundo «después» de un tiempo en el que no hubo mundo. En cuanto a la conexión de la creación con la generación del Hijo, Eckhart pensaba en las palabras de san Juan:[336] «todas las cosas fueron hechas por Él (el Verbo), y sin Él no se hizo nada de lo que fue hecho». Uniendo esas palabras con las del primer versículo del capítulo primero del *Génesis*, «en el principio Dios creó el cielo y la tierra», y entendiendo «principio» con referencia a Dios, es decir, al eterno «ahora» de Dios, Eckhart dice que Dios creó el mundo simultáneamente con la generación del Hijo, por el cual «todas las cosas fueron hechas». Eso parece implicar ciertamente que no hubo comienzo temporal, y equivale a una negación de la creación en el tiempo; pero en la *Expositio libri Genesis*,[337] después de hacer referencia a las Ideas platónicas o *rationes rerum* y decir que el Verbo es la *ratio idealis*, Eckhart procede a citar a Boecio y dice que Dios creó todas las cosas *in ratione et secundum rationem idealem*. Una vez más, el «principio» en el que Dios creó el cielo y la tierra es el *intellectus* o *intelligentia*. Es posible, pues, que Eckhart no pretendiese que el objeto del acto creador, el mundo real, sea eterno, sino más bien que Dios concibió y quiso eternamente la creación en y a través del Verbo. Esa, en todo caso, fue su intención según él mismo dijo más tarde. «En verdad, la creación y todo acto de Dios es la esencia misma de Dios. Pero de ahí no se sigue que, si Dios creó el mundo desde la eternidad, el mundo exista, por esa razón, desde la eternidad, como piensa el ignorante. Porque la creación en el sentido pasivo no es eterna, ya que lo creado en sí mismo no es eterno».[338] Es evidente que Eckhart utilizó fórmulas como la de san Alberto Magno: «Dios creó desde la eternidad, pero lo creado no es desde la

eternidad»;[339] o la de san Agustín, «en la Palabra eterna Tú hablas eternamente todo lo que hablaste; pero no existe a la vez y desde la eternidad todo lo que Tú efectuaste al hablar».[340]

Se diría que nos hemos apartado demasiado de Eckhart el místico. Pero el místico aspira a la unión con Dios, y no es raro que un místico especulativo como Eckhart subraye la inmanencia de Dios en las criaturas y su morada en Dios. Eckhart no negaba la trascendencia de Dios; al contrario, la afirmó. Pero es indudable que utilizó expresiones exageradas y ambiguas para enunciar las relaciones de las criaturas en general con Dios. Una parecida audacia y propensión a la exageración se deja ver en sus afirmaciones referentes a la relación del alma humana en particular con Dios. En el alma humana hay un elemento, al que él llamaba *archa*, que es increado. Ese elemento es la inteligencia.[341] En virtud del *intelligere* el alma es deiforme, puesto que Dios mismo es *intelligere*. Pero la suprema unión mística con Dios no tiene lugar mediante las actividades de amor y conocimiento, que son actividades del alma y no la esencia del alma: tiene lugar en el más íntimo retiro del alma, la «chispa» o *scintilla animae*, donde Dios une el alma a Sí mismo de una manera recóndita e inefable. El entendimiento aprehende a Dios como Verdad, la voluntad como Bien; pero la esencia del alma, su «ciudadela» (*bürgelin*), se une con Dios como *esse*. La esencia del alma, también llamada su «chispa» (*vünkelin* o *scintilla*), es simple; es en ella donde está impresa la imagen de Dios; y en la unión mística se une con Dios como uno y simple, es decir, con la única esencia divina simple, que trasciende la distinción de Personas.[342] Eckhart habla, pues, de una unión mística que nos recuerda la «huida del solo al Solo» de Plotino, y podemos ver el paralelismo entre su psicología y su metafísica. El alma tiene un fundamento o esencia simple, unitario, y Dios tiene una esencia simple, que trasciende la distinción de Personas: la suprema unión mística es la unión de ambos. Pero esa doctrina de un fundamento del alma que es superior a la inteligencia como potencia no significa necesariamente que la presencia del alma no sea, en un sentido más elevado, entendimiento. Ni tampoco la doctrina de que el fundamento del alma se une con Dios como *esse* significa necesariamente que el *esse* no sea *intelligere*. En otras palabras, no creo que la doctrina mística de Eckhart contradiga necesariamente la opinión de Gilson de que la afirmación de que Dios es *esse* no supone una ruptura con las anteriores afirmaciones de que Dios es *intelligere*. Los sermones parecen dejar claro que Eckhart no cambió de opinión, ya que habla del fundamento del alma como entendimiento.

Eckhart habla de una manera extremadamente audaz de la unión místicamente alcanzada de Dios y el alma. Así, en el sermón alemán sobre el texto «el justo vivirá por siempre, y su recompensa está en el Señor»,[343] declara que «somos completamente transformados y cambiados en Dios». Y procede a decir que, lo mismo que el pan es cambiado en el cuerpo de Cristo, así el alma es cambiada en Dios, de tal manera que no subsiste distinción alguna. «Dios y yo somos uno… Por el conocimiento, tomo a Dios en mí mismo; por el amor, entro en Dios». Lo mismo que

el fuego cambia en fuego a la madera, «así somos nosotros transformados en Dios». Así también en el siguiente sermón[344] dice Eckhart que igual que el alimento que como se hace uno con mi naturaleza, nosotros nos hacemos uno con la naturaleza divina.

No es raro que afirmaciones como esas no pasaran inadvertidas. La afirmación de que hay algo increado en el alma fue censurada, y la de que somos enteramente transformados en Dios de un modo similar al de la transformación del pan en el cuerpo de Cristo, fue condenada como herética. En su autojustificación, Eckhart admitió que es falso decir que el alma o alguna parte de ésta sea increada; pero protestó que sus acusadores habían pasado por alto el hecho de que él había declarado que las supremas potencias del alma eran creadas en y con el alma.[345] En realidad, Eckhart había dado a entender que en el alma hay algo increado, y no hay que extrañarse de que sus palabras causaran preocupaciones; pero mantuvo que por «increado» había entendido «no creado *per se*, sino con-creado» (con el alma). Además, lo que había dicho no era que el alma fuera increada, sino que si toda el alma fuese esencial y totalmente entendimiento, sería increada. No obstante, es difícil ver cómo pudo sostener tal cosa, a menos que por «entendimiento» entendiese el fundamento del alma, que es la imagen de Dios. En tal caso, pudo querer decir que el alma, si fuese total y esencialmente la imagen de Dios (*imago Dei*), sería indistinguible del Verbo. Ese parece ser el probable significado de sus palabras.

En cuanto a la afirmación de que «somos transformados y cambiados en Dios», Eckhart admite que es equivocada.[346] El hombre, dice, no es la «imagen de Dios, el inengendrado Hijo de Dios; sino que es (hecho) a imagen de Dios». Y procede a decir que así como muchas hostias en muchos altares son convertidas en el único cuerpo de Cristo, aunque los accidentes de las hostias subsisten, así «somos unidos al verdadero Hijo de Dios, miembros de la única cabeza de la Iglesia que es Cristo». En otras palabras, admite que sus enunciados originales eran exagerados e incorrectos, y que la comparación de la unión del alma con Dios con la transubstanciación es una analogía, no un paralelo. De hecho, no obstante, por más que los enunciados de Eckhart en sus sermones fueran *male sonantes*, no son, ni mucho menos, excepcionales entre los autores místicos, incluso entre aquellos cuya ortodoxia nunca ha sido seriamente puesta en cuestión. Frases como que el hombre se haga Dios, o la transformación del alma en Dios, pueden encontrarse en las obras de escritores de ortodoxia indiscutida. Si el místico desea describir la unión mística del alma con Dios y los efectos de ésta, ha de valerse de palabras que no están designadas para expresar ninguna cosa parecida. Por ejemplo, para expresar la intimidad de la unión, la elevación del alma y el efecto de la unión en la actividad del alma, emplea un verbo como «transformar» o «cambiar en». Pero «cambiar en» designa normalmente procesos tales como la asimilación (del alimento), la combustión de un material, la producción de vapor de agua, del calor a partir de la energía, etc., Mientras que la unión mística del alma con Dios es *sui generis*, y requiere en realidad una palabra

especial y completamente nueva para designarla. Pero si el místico acuñase una palabra nueva con ese propósito, nada podría comunicar al que estuviese falto de la experiencia en cuestión. Así pues, tiene que emplear palabras en acepciones más o menos ordinarias, aun cuando esas palabras sugieran inevitablemente imágenes y paralelos que no son estrictamente aplicables a la experiencia que intenta describir. Por lo tanto, no hay de qué sorprenderse si alguna de las expresiones místicas, tomadas al pie de la letra, resultan inadecuadas e incluso incorrectas. Y si el místico es además teólogo y filósofo, como lo era Eckhart, resulta probable que la inexactitud afecte incluso a sus enunciados más abstractos, al menos si intenta expresar en enunciados teológicos y filosóficos una experiencia que no es propiamente expresable, y utilizar para ese propósito palabras y frases que, o sugieren paralelos que no son paralelos estrictos, o poseen ya un significado definido en teología o filosofía.

Además, el pensamiento y la expresión de Ockham fueron influidos por buen número de fuentes diferentes. Eckhart estuvo influido, por ejemplo, por santo Tomás, por san Buenaventura, por los Victorinos, por Avicena, por el Pseudo-Dionisio, por Proclo, por los Padres de la Iglesia. Fue también un hombre profundamente religioso que estaba primordialmente interesado por la actitud del hombre hacia Dios y por la experiencia de Dios: no era primordialmente un filósofo sistemático, y nunca pensó sistemáticamente ni se esforzó en hacer coherentes las ideas y frases que había encontrado en diversos autores y las ideas que se le ocurrían en sus propias meditaciones sobre las Escrituras. En esa situación, si se pregunta si ciertas afirmaciones hechas por Eckhart son teológicamente ortodoxas cuando se toman aisladamente y según su significado «natural», es difícil que la respuesta pueda no ser negativa. Eckhart vivió en un tiempo en el que se esperaba la exactitud y precisión de las expresiones; y el hecho de que hiciese sus audaces y exageradas afirmaciones en sermones cuyos oyentes podían fácilmente entender mal sus verdaderas intenciones, permite entender perfectamente la censura teológica de alguna de sus proposiciones. Por otra parte, si se pregunta si Eckhart quiso ser heterodoxo y si trató de fundar una «teología alemana», la respuesta debe ser también negativa. Discípulos como Enrique Suso defendieron calurosamente al Maestro contra las acusaciones de herejía; y un hombre como Suso nunca habría hecho tal cosa si hubiese visto alguna razón para dudar de la ortodoxia personal de Eckhart. A mi modo de ver, es tan absurdo convertir a Eckhart en un «pensador alemán» en rebeldía contra la ortodoxia católica como atacar a los teólogos que desaprobaron algunas de sus afirmaciones, como si nada hubiera en éstas que justificase tal desaprobación.

3.Tauler.

Juan Tauler nació en Estrasburgo hacia el año 1300, e ingresó en la orden de predicadores a una edad muy juvenil. Hizo sus estudios en París, pero está claro que ya por entonces le atraían más los escritores místicos y los autores influidos por el neoplatonismo, que las investigaciones lógicas de los filósofos contemporáneos o las especulaciones metafísicas puramente abstractas de los escolásticos. Es famoso como predicador más que como teólogo o filósofo, y su predicación parece haberse ocupado más especialmente de la reforma y profundización de la vida espiritual de los religiosos y clérigos. En los días de la Peste Negra ejerció heroicamente su ministerio junto a los enfermos y agonizantes. Sus escritos presentan un misticismo ortodoxo católico y cristocéntrico, en contraste con las doctrinas místicas heréticas y panteístas que fueron activamente propagadas en su época por diversas asociaciones. Tauler murió en su ciudad natal, el año 1361.

En los escritos de Tauler encontramos la misma doctrina psicológica de la «chispa» o «fundamento» del alma de los escritos de Eckhart. La imagen de Dios reside en ese ápice o parte más elevada del alma, y es mediante la retirada al interior de sí mismo, trascendiendo las imágenes y formas visibles, como el hombre encuentra a Dios. Si el «corazón» (*Gemüt*) de un hombre se vuelve hacia ese fundamento del alma, es decir, si se vuelve hacia Dios, sus facultades de entendimiento y voluntad funcionan como deben; pero si su «corazón» se aparta del fundamento del alma, del Dios que allí mora, también sus facultades se apartan de Dios. En otras palabras, entre el fundamento del alma y las facultades, Tauler encuentra un vínculo, *das Gemüt*, que es una disposición permanente del alma respecto a su fundamento, o ápice, o «chispa».

Tauler no utilizó solamente los escritos de san Agustín, san Buenaventura y los Victorinos, sino también los del Pseudo-Dionisio, y parece haber leído algo a Proclo. Estuvo también fuertemente influido por las enseñanzas de Eckhart. Pero mientras que éste hablaba con cierta frecuencia de un modo que hacía dudar de su ortodoxia, sería superfluo suscitar ninguna duda de esa naturaleza a propósito de Tauler, que insiste en la simple aceptación de las verdades reveladas, y cuyo pensamiento es de un constante carácter cristocéntrico.

4.El beato Enrique Suso.

Enrique Suso nació en Constanza hacia el año 1295. Ingresó en la orden de predicadores e hizo sus estudios en Constanza (quizá, en parte, en Estrasburgo), después de lo cual se trasladó a Colonia. Allí conoció personalmente a Eckhart, por quien conservó una duradera admiración, afecto y lealtad. De regreso a Constanza permaneció en esa ciudad durante algunos años, escribiendo y practicando extraordinarias mortificaciones y penitencias; pero a la edad de cuarenta años comenzó una vida apostólica de predicación, no solamente en Suiza, sino también en Alsacia y la Renania. En 1348 dejó su convento de Constanza por el de Ulm (en el que fue confinado a consecuencia de unas calumnias), y fue en Ulm donde murió, en enero de 1366. Fue beatificado por Gregorio XVI en 1831.

La principal preocupación de Suso como escritor fue la de dar a conocer el camino del alma hacia la más alta unión con Dios: Suso fue sobre todo un escritor místico práctico. La parte más especulativa de su pensamiento está contenida en *El pequeño libro de la verdad* (*Büchlein der Wahrheit*), y en los ocho últimos capítulos de su autobiografía. *El Librito de la Eterna Sabiduría* (*Büchlein der ewigen Weisheit*) es un libro de misticismo práctico. Suso escribió una versión latina del mismo, el *Horologium Sapientiae*, que no es una traducción, sino un desarrollo. Algunas cartas y al menos dos sermones indudablemente auténticos se conservan también.

Suso defendió calurosamente a Eckhart contra la acusación de que éste confundía a Dios y las criaturas. El propio Suso es perfectamente claro y terminante acerca de la distinción entre ellos. Es verdad que dice que las criaturas son eternamente en Dios, y que, en tanto que en Dios, son Dios. Pero explica cuidadosamente el significado de esa expresión. Las ideas de las criaturas están eternamente presentes en la mente divina; pero esas ideas son idénticas a la esencia divina; no son formas distintas unas de otras y distintas de la esencia divina. Además, ese ser de las criaturas en Dios es enteramente distinto del ser de las criaturas fuera de Dios: solamente después de la creación existen «criaturas». No se puede atribuir carácter de criatura a las criaturas tal como son en Dios. No obstante, «la "creaturidad" de las criaturas es más noble y más útil a éstas que el ser que tienen en Dios».[347] En todo eso Suso no dice nada que difiera de lo que había enseñado santo Tomás. Semejantemente, enseña de manera explícita que la creación es un acto libre de Dios.[348] Es cierto que utiliza la idea del Pseudo-Dionisio (es decir, neoplatónica) del desbordamiento de la bondad divina; pero tiene buen cuidado de observar que ese desbordamiento solamente tiene lugar como un proceso necesario en el interior de la Divinidad, donde es «interior, substancial, personal, natural, necesario sin compulsión, eterno y perfecto».[349] El desbordamiento en la creación es un acto libre de parte de Dios y es distinto de la eterna procesión de las Personas divinas. No hay, pues, sombra de panteísmo en el pensamiento de Suso.

Que Suso se encuentra libre de tendencias panteístas está igualmente claro en su doctrina de la unión mística del alma con Dios. Como en el caso de Eckhart y Tauler, se dice que la unión mística tiene lugar en la «esencia» del alma, en la «chispa» del

alma. Esa esencia o centro del alma es el principio unificador de las potencias anímicas, y es en ella en donde reside la imagen de Dios. Mediante la unión mística, que tiene lugar por el conocimiento sobrenaturalmente impreso y el amor, esa imagen de Dios es más actualizada. Esa actualización es llamada el «nacimiento de Dios» (*Gottesgeburt*) o «nacimiento de Cristo» (*Christusgeburt*) en el alma, por medio del cual el alma pasa a ser más semejante y a estar más unida a la Divinidad en y a través de Cristo. El misticismo de Suso es esencialmente cristocéntrico. Él habla de la «inmersión» del alma en Dios; pero subraya el hecho de que no hay, ni nunca puede haber, una completa identificación ontológica del fundamento o esencia del alma con el Ser divino. El hombre sigue siendo hombre, aunque se haga deiforme: no hay absorción panteísta de la criatura en Dios.[350] Como he dicho, Suso estuvo fuertemente influido por Eckhart, pero siempre tuvo cuidado de poner sus enseñanzas en clara armonía con las doctrinas del cristianismo católico. Verdaderamente sería preferible decir que su doctrina mística brotaba de la tradición católica de espiritualidad, y que, por lo que respecta a Eckhart, Suso interpretó sus enseñanzas en sentido ortodoxo.

Se ha dicho que el pensamiento de Suso tuvo una dirección diferente al de Eckhart. Eckhart prefería partir de Dios; su pensamiento procedía desde la simple esencia divina a la trinidad de Personas, especialmente al Verbo o *Logos*, en el que veía el arquetipo de la creación, y, en consecuencia, a las criaturas. La unión del alma con Dios le parecía un regreso de la criatura a su morada en el Verbo, y la más alta experiencia mística del alma es, para él, la unión del centro de ésta con el centro o esencia simple de la Divinidad. Suso, en cambio, tenía una inclinación menos especulativa. Su pensamiento iba de la persona humana a la unión dinámica de ésta con Cristo, el Dios-Hombre; y él subrayaba vigorosamente el puesto de la humanidad de Cristo en el ascenso del alma a Dios. En otras palabras, aunque muchas veces utilizara más o menos las mismas frases utilizadas por Eckhart, su pensamiento era menos neoplatónico que el de éste, y estaba más influido que Eckhart por la espiritualidad afectiva del «desposorio místico» cristocéntrico de san Bernardo.

5.Ruysbroeck.

Juan Ruysbroeck había nacido en 1293 en la aldea de Ruysbroeck, cerca de Bruselas. Después de algunos años pasados en esta ciudad, llegó a ser prior del convento de agustinos de Groenendael (Valle Verde), en el bosque de Soignes, cerca

de Bruselas. Murió en 1381. Sus escritos incluyen el *Adorno del Matrimonio Espiritual*, y el *Libro de los Doce Mendigos*. Escribió en flamenco.

Ruysbroeck, que fue fuertemente influido por los escritos de Eckhart, insiste en la presencia original de la criatura en Dios, y en el regreso a aquel, estado de unidad. Se puede distinguir en el hombre una unidad triple[351] «La primera y más alta unidad del hombre es en Dios». Las criaturas dependen de esa unidad para su ser y conservación, y sin ella serían reducidas a la nada. Pero esa relación con Dios es esencial a la criatura, y, por sí misma, no hace a un hombre bueno o malo. La segunda unidad es también natural: es la unidad de las más elevadas potencias del hombre, en cuanto que éstas brotan de la unidad de su mente o espíritu. Esa unidad fundamental de espíritu es la misma que el primer tipo de unidad, la unidad que depende de Dios; pero se considera en su actividad más bien que en su esencia. La tercera unidad, también natural, es la unidad de los sentidos y las actividades corpóreas. Si respecto de la segunda unidad natural el alma es llamada «espíritu», respecto a la tercera es llamada «alma», es decir, alma como principio vital y principio de sensación. El «adorno» del alma consiste en la perfección sobrenatural de las tres unidades; la primera, mediante la perfección moral del cristiano; la segunda, mediante las virtudes teologales y los dones del Espíritu Santo; la tercera, mediante la unión mística e inefable con Dios. La más elevada unificación es «aquella más alta unidad en la que Dios y el espíritu amante están unidos sin intermediario».

Como Eckhart, Ruysbroeck habla de «la más alta y superesencial unidad de la naturaleza divina». Las palabras recuerdan los escritos del Pseudo-Dionisio. Con esa suprema unidad, el alma, en la más alta actividad de la vida mística, puede llegar a unirse. Pero la unión trasciende la capacidad de la razón, y es el amor quien la cumple. En ella el fundamento del alma se pierde, por así decirlo, en abismo inefable de la Divinidad, en la unidad esencial a la que «dejan lugar las Personas y todo lo que vive en Dios».[352]

No deja de ser natural que la doctrina de Ruysbroeck fuese atacada, particularmente por Gerson. Sin embargo, que su intención no era enseñar una doctrina panteísta, Ruysbroeck lo puso en claro en *El Espejo de la Salvación Eterna* y en el *Libro de los Doce Mendigos*. Ruysbroeck fue defendido por otro místico, Jan van Schoonhoven (muerto en 1432), y Dionisio el Cartujano no vaciló en beber en sus obras.

6.Dionisio el Cartujano.

Dionisio el Cartujano, que nació en Rychel en 1402 y murió siendo cartujo en Roermond, en 1471, no pertenece cronológicamente al período que está siendo tratado en la primera parte de este libro, pero, por razones de conveniencia, diré aquí algunas palabras a propósito del mismo.

El «Doctor extático» había hecho sus estudios superiores en Colonia, y, para tratarse de un escritor místico, estuvo sorprendentemente interesado en los temas escolásticos. Compuso Comentarios a las *Sentencias* de Pedro Lombardo, y a Boecio, así como a las obras del Pseudo-Dionisio, y escribió un sumario de la fe ortodoxa según las obras de santo Tomás, un manual de filosofía y teología (*Elementatio philospphica et theologica*), y otras obras teológicas. Además están sus tratados puramente ascéticos y místicos. Está claro que fue primeramente un devoto admirador de santo Tomás de Aquino; y su hostilidad no sólo hacia los nominalistas, sino también hacia los escotistas, parece haber persistido durante toda su vida. Pero gradualmente fue pasando del campamento de los tomistas al de los albertistas, y fue muy influido por los escritos del dominico Ulrico de Estrasburgo (muerto en 1277), que había asistido a las lecciones de san Alberto Magno en Colonia. No solamente rechazó Dionisio la distinción real entre esencia y existencia, que primeramente había defendido, sino que abandonó también la doctrina tomista del papel del «fantasma» en el conocimiento humano. Dionisio limitó la necesidad del fantasma a los niveles inferiores del conocimiento, y mantuvo que el alma puede conocer sin recurrir al fantasma su propia actividad, los ángeles y Dios. No obstante, nuestro conocimiento de la esencia divina es negativo; la mente llega a advertir claramente la incomprehensibilidad de Dios. En esa acentuación del conocimiento negativo pero inmediato de Dios, Dionisio fue influido por el Pseudo-Dionisio y por los escritos de Ulrico de Estrasburgo y de otros seguidores de san Alberto Magno. El Doctor Cartujano es un notable ejemplo de la combinación de preocupaciones místicas y escolásticas.

7.Especulación mística alemana.

Los místicos alemanes de la Edad Media (incluyo a Ruysbroeck, aunque era flamenco) derivaron su mística de sus raíces en la fe cristiana. No es cuestión de enumerar fuentes, de mostrar la influencia de los Padres, de san Bernardo, de los Victorinos, de san Buenaventura, o de tratar de minimizar las influencias neoplatónicas en las expresiones e incluso en las ideas, sino de reparar en la creencia

común de los místicos en la necesidad de la gracia sobrenatural a través de Cristo. Es posible que la humanidad de Cristo desempeñase en el pensamiento de Suso, por ejemplo, un papel más importante que en el de Eckhart; pero también éste, a pesar de todas sus exageraciones, fue primeramente y sobre todo un cristiano. No hay, pues, una realidad en que apoyar la tentativa de descubrir en los escritos de los místicos alemanes medievales como Eckhart, Tauler y Suso, un «misticismo alemán», si pretende darse a este término el significado de no católico, sino procedente de «la sangre y la raza».

Por otra parte, los místicos alemanes del siglo XIV representan una alianza de escolasticismo y misticismo que les da un carácter propio. Grabmann observó que la combinación de misticismo práctico y especulación es, en última instancia, una continuación del programa de san Anselmo, *Credo, ut intelligam*. No obstante, aunque la especulación de los místicos germanos derivase de las corrientes de pensamiento que habían inspirado a los escolásticos medievales y que habían sido sistematizadas de modos diversos durante el siglo XIII, su especulación debe verse a la luz de su misticismo práctico. Si fueron en parte las circunstancias de la educación de este o aquel escritor místico las que moldearon la estructura de su especulación e influyeron en la selección de sus ideas teoréticas, fue también en parte su vida mística práctica y su reflexión sobre su experiencia espiritual lo que influyó en la dirección de su especulación. Sería un error pensar que la doctrina de la *scintilla animae*, la chispa del alma o la esencia o fundamento o ápice del alma, no fuese más que una idea mostrenca adoptada mecánicamente de ciertos predecesores y transmitida de místico a místico. El término *scintilla conscientiae* o *synderesis* se encuentra en san Jerónimo,[353] y reaparece, por ejemplo, en san Alberto Magno, que le da el sentido de una facultad, existente en todos los hombres, que les aconseja lo bueno y se opone a lo malo. Santo Tomás, que hace referencia a san Jerónimo,[354] habla de la sindéresis metafóricamente como *scintilla conscientiae*.[355] Indudablemente los místicos entendieron algo distinto de «sindéresis» cuando hablaron de la chispa o fundamento del alma; pero, aun admitiéndolo así, todas las expresiones con las que caracterizaron el fundamento del alma se encuentran ya, según Denifle, en los escritos de Ricardo de San Víctor. Es indudable que Denifle tiene razón; pero los místicos alemanes hicieron de la idea del fundamento o chispa del alma una de sus ideas principales, no simplemente porque la encontraran en los escritos de un predecesor reverenciado, sino porque se adaptaba a su experiencia de una unión mística con Dios que trascendía el juego consciente de los actos de inteligencia y voluntad. Tal como la encontraron en sus predecesores, la idea les sugirió indudablemente esa íntima unión; pero su meditación sobre la idea es inseparable de su propia experiencia.

Es posible que algunos autores alemanes hayan ido demasiado lejos al encontrar en la combinación de especulación y misticismo práctico una característica notable de los místicos germanos. Es verdad que esa combinación sirve para diferenciarles de

algunos místicos más o menos inocentes de especulaciones teoréticas; pero una combinación similar puede encontrarse en el caso de los Victorinos del siglo XII y en el del mismo Gerson, aunque Gerson tuviese escasa simpatía por la línea de especulación adoptada por Eckhart y Ruysbroeck, al menos según la interpretación que él mismo dio de éste. Sin embargo, hay una característica más, que está conectada con el hecho de que Eckhart, Tauler y Suso fuesen miembros de la orden de predicadores. Diseminaron doctrinas místicas en sus sermones y, como ya he dicho, trataron de hacer de ese modo más profunda la vida espiritual general, particularmente entre los religiosos. No hay duda de que podría hacerse una observación similar a propósito de san Bernardo, por ejemplo, pero particularmente en el caso de Eckhart hay una estructura y un tono especulativo debidos al desarrollo de la filosofía medieval, que no se encuentran en los sermones de san Bernardo. Además, los alemanes son más rudos, menos floridos. El misticismo especulativo alemán se relaciona íntimamente con la predicación dominica, de tal modo que permite que, en ese sentido, se hable de «misticismo alemán» de la Edad Media, siempre que no se pretenda implicar que los dominicos germanos intentaran establecer una religión o una Weltanschauung germánica.

8.Gerson.

Juan Gerson, que había nacido en 1363, sucedió a Pierre d'Ailly como canciller de la universidad de París, en 1395.[356] Gerson ha sido considerado un nominalista; pero su adopción de ciertas posiciones nominalistas no se debió a que se adhiriera a la filosofía nominalista. Gerson fue un teólogo y un escritor místico más bien que un filósofo; y fue en interés de la fe y de la teología como tendió en ciertas cuestiones hacia la doctrina nominalista. La gestión de Gerson como canciller cayó dentro del periodo del Gran Cisma (1378-1417); Gerson participó destacadamente en los trabajos del concilio de Constanza. Muy afligido no solamente por el estado de la Iglesia, sino también por la situación de los estudios universitarios y la propagación de doctrinas que, según le parecía, habían conducido a facilitar la aparición de teorías como las de Hus, Gerson trató de aplicar un remedio, no mediante una difusión del nominalismo como tal, sino mediante un recuerdo a los hombres de la debida actitud ante Dios. El conflicto entre sistemas de filosofía y la curiosidad y el orgullo de los teólogos habían sido responsables, en su opinión, de males muy grandes. En su *De modis signijicandi propositiones quinquaginta*, Gerson mantuvo que las diversas

ramas de estudio habían llegado a confundirse en detrimento de la verdad, pues los lógicos trataban de resolver problemas metafísicos mediante el *modus significandi* propio de la lógica, y metafísicos y lógicos se esforzaban en probar verdades reveladas o resolver problemas teológicos valiéndose de métodos que no eran adecuados para tratar con el objeto de la teología. Esa confusión, pensaba Gerson, había conducido a un estado de anarquía en el mundo intelectual y a conclusiones falaces. Además, el orgullo de los teólogos escolásticos había engendrado curiosidad y espíritu de novedades o singularidad. Gerson publicó dos lecciones *Contra vanam curiositatem in negotio fidei*, contra la vana curiosidad en cuestiones de fe, en las que llamaba la atención sobre el papel desempeñado en las disputas escolásticas por el amor a las propias opiniones, la envidia, el espíritu de polémica y el desprecio por los iletrados y no iniciados. La falta radical es el orgullo de la razón natural que se esfuerza en sobrepasar sus propios límites y resolver problemas que no sabe resolver.

Ese es el ángulo desde el que hay que mirar el ataque de Gerson al realismo. La noción de ideas en Dios supone una confusión, primero de la lógica con la metafísica, y luego de la metafísica con la teología. En segundo lugar, implica que Dios no es simple, puesto que los realistas tienden a hablar de esas *rationes ideales* en Dios como si fueran distintas; y algunos llegan incluso a hablar de las criaturas como preexistentes en Dios, es decir, como si las ideas divinas fuesen criaturas existentes en Dios. En tercer lugar, la doctrina de las ideas divinas, empleada para la explicación de la creación, sirve únicamente para limitar la libertad divina. Y ¿por qué filósofos y teólogos limitan la libertad divina? Por un deseo de entender lo que no puede ser entendido, un deseo que procede del orgullo. Los pensadores de la tradición platónica también hablan de Dios no ante todo como libre, sino como el Bien, y utilizan para explicar la creación el principio de la tendencia natural del bien a difundirse. Pero al hacerlo así tienden a convertir la creación en un efecto necesario de la naturaleza divina. Igualmente, metafísicos y teólogos realistas insisten en que la ley moral no depende en modo alguno de la voluntad divina, limitando así la libertad divina, mientras que, en realidad, «Dios no quiere ciertas acciones porque sean buenas, sino que éstas son buenas porque Dios las quiere, lo mismo que otras son malas porque Él las prohíbe».[357] «La recta razón no precede a la voluntad, y Dios no decide dar la ley a una criatura racional por haber visto antes en su sabiduría que debía hacerlo así; la verdad es más bien lo contrario».[358] De ahí se sigue que la ley moral no es inmutable. Gerson adoptó esa posición ockhamista a propósito de la ley moral porque consideraba que era la única posición compatible con la libertad de Dios. Los filósofos y teólogos platonizantes, pensaba Gerson, habían abandonado el principio de la fe, de la humilde sumisión, por el orgullo del entendimiento. Además, no dejó de atraer la atención sobre los aspectos realistas del pensamiento de Juan Hus y de Jerónimo de Praga; y sacó la conclusión de que el orgullo del entendimiento manifestado por los realistas conduce finalmente a la herejía abierta.

Así pues, el ataque de Gerson al realismo, aunque le hiciese adoptar algunas

posiciones que eran de hecho sostenidas por los nominalistas, procedió más de preocupaciones religiosas que de un particular entusiasmo por la *via moderna* como tal. «Arrepentíos y creed en el evangelio»,[359] fue el texto sobre el que Gerson construyó sus dos lecciones contra la vana curiosidad en materias de fe. El orgullo que había invadido las mentes de los lectores y profesores de las universidades les había hecho olvidar la necesidad de arrepentimiento y la simplicidad de la fe. Ese punto de vista es evidentemente más característico de un hombre cuya preocupación es la actitud del alma hacia Dios, que de un hombre apasionadamente interesado por cuestiones académicas. La hostilidad de Gerson hacia la metafísica y la teología de los realistas presenta ciertamente alguna analogía con la hostilidad de Pascal hacia los que substituyen el Dios de Abraham, Isaac y Jacob, por el «Dios de los filósofos».

Si consideramos la cuestión desde ese punto de vista, no podemos sorprendernos al encontrar a Gerson expresando su asombro porque los franciscanos hayan abandonado a san Buenaventura en provecho de *parvenus* en el mundo intelectual. Gerson veía el *Itinerarium mentis in Deum* de san Buenaventura como un libro por encima de toda alabanza. Por otra parte, si consideramos la hostilidad de Gerson hacia el realismo, sus ataques a Ruysbroeck y su intento de conectar el realismo con las herejías de Juan Hus y Jerónimo de Praga, su entusiasmo por san Buenaventura puede parecer algo sorprendente, si se recuerda que san Buenaventura subrayó en gran manera la doctrina platónica de las ideas en su forma agustiniana, y condenó rotundamente a Aristóteles por «execrar» las ideas de Platón. Gerson estaba convencido de que los teólogos de su tiempo habían descuidado la Biblia y los Padres, verdaderas fuentes de la teología, en favor de pensadores paganos y de importaciones de la metafísica que deterioraban la simplicidad de la fe. Sin embargo, veía al Pseudo-Dionisio como el discípulo y converso de san Pablo, y consideraba que sus escritos formaban parte del manantial de la verdadera sabiduría. A san Buenaventura le reverenciaba como a un hombre que había bebido consecuentemente en aquellas aguas incontaminadas, y que se había interesado sobre todo por la verdadera sabiduría, que es el conocimiento de Dios a través de Jesucristo.

A pesar, pues, de su ataque al realismo, la doctrina mística de Gerson estuvo profundamente influida por las enseñanzas del Pseudo-Dionisio. M. André Combes, en su muy interesante estudio de la relación de Gerson con los escritos y el pensamiento del Pseudo-Dionisio,[360] después de mostrar la autenticidad de las *Notulae super quaedam verba Dionysii de Caelesti Hierarchia* y argumentar que esa obra debió preceder a la primera lección de Gerson sobre la «vana curiosidad», pone en claro que su autor no fue nunca simplemente un «nominalista», y que sus ideas no fueron nunca simplemente idénticas a las de Pierre d'Ailly (1350-1420), su «maestro». En efecto, como ha mostrado M. Combes, Gerson tomó del Pseudo-Dionisio no solamente un arsenal de términos, sino también la importante doctrina del «retomo». Las criaturas proceden de Dios y regresan a Dios. ¿Cómo tiene lugar ese retorno? Mediante la realización por cada naturaleza de aquellos actos que son

propios de la misma. Estrictamente hablando, dice Gerson (en su *Sermo de die Jovis sancta*), solamente la criatura racional regresa a Dios, aunque Boecio dijo que todas las cosas retornan a su comienzo o principio. Pero el punto importante en la doctrina gersoniana del «retorno» es el énfasis en el hecho de que dicho retorno no significa una fusión ontológica de las criaturas con Dios. Como él veía al Pseudo-Dionisio como un discípulo personal de san Pablo, estaba convencido de que la doctrina del mismo era perfectamente «segura». Pero, al darse cuenta de que podía ser mal interpretada, consideró que el teólogo debía elucidar el verdadero significado del Areopagita; y él mismo se valió de los escritos de Hugo de San Víctor y de san Alberto Magno. De ahí resultan dos puntos importantes y oportunos. En primer lugar, Gerson no condenaba o rechazaba en absoluto la teología escolástica como tal, a la que consideraba necesaria para la debida interpretación de las Escrituras, de los Padres, y del «discípulo de san Pablo». En segundo lugar, cuando atacaba a Ruysbroeck, no le atacaba por haber bebido en los escritos del Pseudo-Dionisio, sino por haber interpretado torcidamente su doctrina. Desde luego, nosotros sabemos que el Pseudo-Dionisio no fue discípulo de san Pablo, y que tomó mucho de Proclo; pero lo que importa es que Gerson interpretó al Pseudo-Dionisio como si no fuera un platónico. Eso explica que pudiera mostrar al mismo tiempo una marcada hostilidad hacia los platonizantes y una marcada predilección por el Pseudo-Dionisio.

Gerson aceptó la triple división de la teología hecha por el Pseudo-Dionisio: teología simbólica, teología en sentido propio y teología mística. Esa triple división se encuentra en el *Itinerarium mentis in Deum* de san Buenaventura,[361] pero Gerson no parece haberla tomado de ahí, sino de los escritos del Pseudo-Dionisio: al menos, consultó éste y los cita como autoridad. La teología mística, dice Gerson, es el conocimiento experimental de Dios, en el que se ejerce el amor más que el entendimiento especulativo abstracto, aunque también interviene la más elevada función intelectual. La *intelligentia simplex* y la *synderesis* o potencia afectiva superior son operativas en la experiencia mística, que no rechaza, sino que realiza las más elevadas potencias del alma. La unión mística afecta al fundamento del alma; pero es una unión que no disuelve la personalidad humana en la divinidad. La teología mística, al menos si se entiende como misticismo propiamente dicho más que como teoría del misticismo, constituye la corona de la teología, porque es la que más se acerca a la visión beatífica, que es el fin último del alma.

La presencia de esa triple división en el pensamiento de Gerson ayuda a poner en claro que, aunque subrayando la primacía de la teología mística, él no rechazaba la teología en el sentido ordinario. Ni tampoco rechazaba la filosofía. Que la inclinación de su mente pudiera haberle llevado a rechazar todo lo que no fuera teología mística, de no haber sido por el Pseudo-Dionisio, san Buenaventura y san Alberto Magno, es otra cuestión, y no muy provechosa. Indudablemente puso el mayor énfasis en las Escrituras y en las enseñanzas de los Padres, y pensó que los teólogos harían bien en atender más a aquellas fuentes; es también indudable que pensó que la teología

especulativa, contaminada por importaciones faltas de garantía procedentes de filósofos sospechosos, alentaba el orgullo y la vana curiosidad; pero no hay verdaderas pruebas para decir que rechazase todos los desarrollos escolásticos de la doctrina de las Escrituras y de los Padres o que rechazase una filosofía respetuosa de sus debidos límites. En algunos aspectos Gerson es el más interesante representante del movimiento del misticismo especulativo de la Baja Edad Media. Nos muestra que ese movimiento estuvo primariamente inspirado por el deseo de remediar los males de la época y de hacer más profunda la vida religiosa de los hombres: no fue en modo alguno una mera reacción al escepticismo nominalista. En cuanto al propio nominalismo de Gerson, es más exacto decir que éste adoptó y explotó ciertas posiciones nominalistas al servicio de su propio objetivo principal, que no que él mismo fuese nominalista. Decir que Gerson fue un filósofo nominalista que, al mismo tiempo, era también un místico, sería dar una falsa impresión de sus intenciones, su posición teorética y su espíritu.

Parte II
La filosofía del renacimiento

Capítulo XIII
El renacer del platonismo

1.El Renacimiento italiano.

La primera fase del Renacimiento fue la fase humanística, que comenzó en Italia y se extendió al norte de Europa. Pero sería absurdo hablar como si el Renacimiento fuese un período histórico con límites cronológicos tan claramente definidos que se pudieran dar fechas exactas de su comienzo y de su final. En la medida en que Renacimiento significa o supone un renacer de la literatura y una devoción por la erudición y el estilo clásico, puede decirse que comenzó ya en el siglo XII, la centuria en que Juan de Salisbury, por ejemplo, había declamado contra la barbarie en el estilo latino, la centuria que contempló el humanismo de la escuela de Chartres. Es verdad que los grandes teólogos y filósofos del siglo XIII se interesaban más por lo que decían y por la exactitud de la enunciación que por el estilo literario y la gracia de la expresión; pero no debe olvidarse que un santo Tomás de Aquino supo escribir himnos notables por su belleza, y que en el mismo período en que Duns Scoto componía sus comentarios algo bastos y faltos de estilo, el Dante creaba uno de los mayores logros del idioma italiano. El Dante (1265-1321) escribió, sin duda, desde la perspectiva de un medieval; pero, en el mismo siglo en que murió el Dante, el siglo XIV, encontramos a Petrarca (1304-1374), que no solamente se opuso al culto de la dialéctica y promovió el renacer del estilo clásico, especialmente del ciceroniano, sino que favoreció, con sus sonetos en lengua vernácula, el desarrollo del espíritu del individualismo humanista. Boccaccio (1313-1375) perteneció también al siglo XIV; y a finales de ese siglo, en 1396, Manuel Chrysoloras (muerto en 1415), el primer verdadero maestro de griego clásico en Occidente, comenzaba sus lecciones en Florencia.

Las condiciones políticas de Italia favorecieron el desarrollo del Renacimiento humanístico, puesto que patrones principescos, ducales o eclesiásticos, podían gastar grandes sumas de dinero en la compra y copia de manuscritos y en la fundación de bibliotecas; y en la época en que el Renacimiento se hacía sentir en la Europa septentrional, la mayor parte de los clásicos griegos y latinos habían sido recuperados y dados a conocer. Pero el Renacimiento italiano no se limitó, ni mucho menos, a la recuperación y difusión de textos. Una característica de la mayor importancia fue la

aparición de un nuevo estilo e ideal de educación, representado por maestros como Vittorino da Feltre (1378-1446) y Guarino de Verona (1370-1460). El ideal educativo humanista a su más alto nivel fue el del pleno desarrollo de la personalidad humana. La literatura antigua fue considerada como el principal medio de educación; pero la formación moral, el desarrollo del carácter, el desarrollo físico y el despertar de la sensibilidad estética no fueron descuidados; y el ideal de educación liberal no se vio en modo alguno como incompatible con la aceptación y práctica del cristianismo.[362] Ese fue, sin embargo, el ideal humanista a su más alto nivel. En la práctica, el Renacimiento italiano se asoció en cierta medida con un incremento del individualismo moral o amoral y con la búsqueda de la fama, y, en estadios posteriores del Renacimiento, el culto a la literatura clásica degeneró en «ciceronismo», lo que significó la substitución de la tiranía de Aristóteles por la de Cicerón. Es difícil decir que ese cambio fuese una mejora. Además, si bien un hombre como Vittorino da Feltre fue un cristiano convencido y devoto, muchas figuras del Renacimiento estuvieron influidas por un espíritu de escepticismo. Aunque sería ridículo empequeñecer los logros del Renacimiento italiano en sus mejores momentos, otros aspectos fueron más sintomáticos de desintegración que de enriquecimiento de la fase cultural precedente. Y la fase degenerada de «ciceronismo» no fue una mejora en la más amplia perspectiva fomentada por una educación teológica y filosófica.

2.El Renacimiento nórdico.

Rasgos marcados del Renacimiento italiano fueron las ideas de autodesarrollo y autocultivo. El Renacimiento fue, en gran parte, un movimiento individualista, en el sentido de que el ideal de reforma social y moral era menos conspicuo; en realidad, algunos humanistas tuvieron un punto de vista «pagano». El ideal de reforma, cuando llegó, no brotó del Renacimiento como tal, pues éste era de carácter predominantemente cultural, estético y literario. En la Europa septentrional, en cambio, el Renacimiento literario estuvo aliado con esfuerzos por conseguir una reforma moral y social, y se subrayó más la educación popular. El Renacimiento nórdico estuvo bastante falto del esplendor del Renacimiento italiano, y tuvo un carácter menos «aristocrático»; pero estuvo más unido a finalidades religiosas y morales. Iniciado en una fecha posterior a la del movimiento italiano, tendió a mezclarse con la Reforma, al menos si se entiende «Reforma» en un sentido amplio y

no meramente sectario. Pero aunque ambos movimientos tuvieron sus peculiares puntos fuertes, ambos tendieron a perder su inspiración original con el transcurso del tiempo. Si el movimiento italiano degeneró en «ciceronismo», el movimiento nórdico tendió a la pedantería y el «gramaticismo», divorciado de una apreciación viva de los aspectos humanísticos de la literatura y la cultura clásica.

Entre los eruditos asociados con el Renacimiento de la Europa del Norte, debemos mencionar a Rodolfo Agricola (1443-1485), Regius (1420-1495), que fue durante algún tiempo jefe de una escuela fundada en Deventer, en el siglo XIV, por los Hermanos de la Vida Común, y Jacobo Wimpfeling (1450- 1528), que hizo de la universidad de Heidelberg un centro de humanismo en la Alemania occidental. Pero la figura más grande del Renacimiento nórdico fue Erasmo (1467-1536), que promovió el estudio de las literaturas griega y latina, incluidas las Escrituras y las obras de los Padres, y dio un gran impulso al desarrollo de la educación humanista. En Gran Bretaña hubo eclesiásticos como William de Waynflete (aproximadamente 1395-1486), san Juan Fisher (1459-1535), que llevó a Erasmo a Cambridge, John Colet (aproximadamente 1467-1519), que fundó el Colegio de San Pablo en 1512, y Thomas Linacre (aproximadamente 1460-1524); y seglares como santo Tomás Moro (1478-1535). El Winchester College fue fundado en 1382 y Eton en 1440.

Los reformadores subrayaron la necesidad de educación; pero estaban conducidos por motivos religiosos más bien que por devoción a las ideas humanistas como tales. Juan Calvino (1509-64), que había estudiado humanidades en Francia, compuso un plan de educación para las escuelas de Ginebra, y, al ser el autócrata religioso de dicha ciudad, pudo reforzar el sistema educativo según líneas calvinistas. Pero la mentalidad más humanística de los reformadores continentales famosos fue Felipe Melanchton (1497-1560), el más destacado discípulo de Martín Lutero (1483-1546). En 1518 Melanchton fue nombrado profesor de griego en la universidad de Wittenberg. El humanismo de los reformadores, que fue más obstaculizado que promovido por los dogmas religiosos del protestantismo estricto, no fue, sin embargo, un descubrimiento propio de los mismos, sino que se derivó del ímpetu del Renacimiento italiano. Y, en la Contrarreforma, el ideal humanístico tuvo un gran relieve en el sistema educativo desarrollado por la Compañía de Jesús, que fue fundada en 1540 y elaboró, en forma definida, la *Ratio Studiorum* en 1599.

3.El renacer del platonismo.

A consecuencia del interés y entusiasmo que suscitó por la literatura de Grecia y Roma, la fase humanística del Renacimiento inspiró de un modo bastante natural la resurrección de la filosofía antigua en sus diversas formas. De aquellas filosofías revividas, una de las más influyentes fue el platonismo, o, para hablar con más exactitud, el neoplatonismo. El más notable centro de estudios platónicos en Italia fue la Academia Platónica de Florencia, fundada por Cosme de Medici, bajo la influencia de Jorge Gemistos Plethon (muerto en 1464), que había llegado a Italia, procedente de Bizancio, en 1438. Plethon era un entusiasta de la tradición platónica o neo-platónica y compuso en griego una obra sobre la diferencia entre las filosofías platónica y aristotélica. Su obra principal, de la que solamente se han conservado partes, fue su νώμων συγγραφή. Un espíritu semejante fue Juan Argyropoulos (muerto en 1486), que ocupó la cátedra de lengua griega en Florencia desde 1456 hasta 1471, fecha en que se trasladó a Roma, donde tuvo entre sus discípulos a Reuchlin. Debemos mencionar también a Juan Bessarion de Trebisonda (1395-1472), que había sido enviado desde Bizancio, junto con Plethon, para tomar parte en el concilio de Florencia (1438-1445), en el que trabajó para conseguir la unión de la Iglesia oriental con Roma. Bessarion, que llegó a ser cardenal, compuso, entre otras obras, un *Adversus calumniatorem Platonis*, en el que defendía a Plethon y al platonismo contra el aristotélico Jorge de Trebisonda, el cual había escrito una *Comparado Aristotelis et Platonis* en respuesta a Gemistos Plethon.

No debe pensarse que todos estos platónicos fueran decididos anti-escolásticos. Juan Argyropoulos tradujo al griego el *De ente et essentia* de santo Tomás, y el cardenal Bessarion tuvo también un gran respeto por el Doctor Angélico. Para aquellos platónicos no se trataba tanto de oponer un filósofo a otro, Platón a Aristóteles, como de renovar un modo de ver la realidad platónico o neoplatónico, un modo de ver que reuniese los elementos valiosos de la Antigüedad pagana y, sin embargo, que fuese al mismo tiempo cristiano. Lo que atraía particularmente a los platónicos era el aspecto religioso del neoplatonismo, así como su filosofía de la belleza y de la armonía, y lo que les desagradaba particularmente en el aristotelismo era la tendencia al naturalismo que detectaban en éste. Plethon buscaba una renovación de la tradición platónica para propiciar una renovación de la vida, o una reforma en la Iglesia y el Estado; y, si su entusiasmo por el platonismo le impulsó a un ataque a Aristóteles que incluso Bessarion consideraba algo inmoderado, lo que le inspiró fue lo que él veía como el espíritu del neoplatonismo y sus potencialidades para una renovación espiritual, moral y cultural, más bien que un interés puramente académico, por ejemplo, en la afirmación platónica y la negación aristotélica de la teoría de las ideas. Los platónicos consideraban que el mundo del Renacimiento humanista se beneficiaría grandemente en la práctica al absorber una doctrina como la del hombre como microcosmos y vínculo ontológico entre lo espiritual y lo material.

Uno de los más eminente eruditos del movimiento neoplatónico fue Marsilio

Ficino (1433-1499). En su juventud, Marsilio compuso dos obras, el *De laudibus philosophiae* y las *Institutiones platonicae*, y éstas fueron seguidas, en 1457, por el *De amore divino* y el *Liber de voluptate*. Pero en 1458 su padre le envió a Bolonia a estudiar medicina. No obstante, Cosme de Medici le llamó de nuevo a Florencia y le hizo aprender el griego. En 1462 Marsilio tradujo los Himnos Órficos, y en los años siguientes, por encargo de Cosme de Medici, los Diálogos y las Epístolas de Platón y obras de Hermes Trismegisto, Jámblico (*De secta Pythagorica*), Theón de Esmirna (*Mathematica*) y otros. En 1469 apareció la primera edición de su Comentario al *Symposium* de Platón, y Comentarios al *Filebo*, el *Parménides* y el *Timeo*. En 1474 publicó su *De religione christiana*, y su más importante obra filosófica, la *Theologia platonica*. En el año siguiente apareció el Comentario al *Fedro* y la segunda edición del Comentario al *Symposium*. Las traducciones y comentarios de las *Enneadas* de Plotino se publicaron en 1485 y 1486; y, en 1489, el *De triplici vita*, última obra de Marsilio Ficino. Marsilio fue un trabajador infatigable, y en sus traducciones se preocupó por encima de todo de la fidelidad literal al original; aun cuando a veces cometiera errores en su traducción, no puede haber duda alguna del beneficio que hizo a los hombres de su tiempo.[363]

Marsilio Ficino se hizo sacerdote cuando tenía cuarenta años de edad, y soñó con atraer a los ateos y escépticos hacia Cristo por medio de la filosofía platónica. En su Comentario al *Fedro* declara que el amor de que habla Platón y el amor de que habla san Pedro son uno y el mismo, a saber, el amor de la Belleza absoluta, que es Dios. Dios es a la vez la Belleza absoluta y el Bien absoluto; y sobre ese tema Platón y Dionisio Areopagita (el Pseudo-Dionisio) están de acuerdo. Igualmente, cuando Platón insistía en que «nos acordamos» de los objetos eternos, las Ideas, a la vista de sus imitaciones temporales y materiales, ¿no decía lo mismo que san Pablo, cuando éste declara que las cosas invisibles de Dios se entienden a través de las criaturas? En la *Theologia platonica* el universo es descrito según el espíritu neoplatónico como un sistema armonioso y bello, que consta de grados de ser que se extienden desde las cosas corpóreas hasta Dios, el Uno o Unidad absoluta. Se subraya el puesto del hombre como lazo de unión entre lo espiritual y lo material; y, aunque Marsilio pensaba que el aristotelismo brotaba de la misma tradición e inspiración filosófica que el platonismo, él insistió, como neoplatónico y como cristiano, en la inmortalidad y en la vocación divina del alma humana. Naturalmente adoptó ideas decisivas de san Agustín, desarrollando la teoría platónica de las Ideas (o, mejor, de las Formas) en un sentido agustiniano, con insistencia en la Iluminación. Todo lo aprendemos en y mediante Dios, que es la luz del alma.

En la filosofía de Marsilio Ficino, así como en la de otros platónicos, como Gemistos Plethon, aparece un elemento sincretístico muy marcado. No es solamente el pensamiento de Platón, Plotino, Jámblico y Proclo el que se sintetiza con el de san Juan, san Pablo y san Agustín, sino que también Hermes Trismegisto[364] y otras figuras paganas hacen su aparición como portavoces del movimiento espiritual

emanado de una revelación original primitiva del sistema, bella y armoniosamente ordenado y graduado, de la realidad. Marsilio Ficino, como otros platónicos cristianos del Renacimiento italiano, no sólo fue personalmente cautivado por el platonismo (en un sentido muy amplio), sino que además pensó que aquellas mentalidades que se habían enajenado del cristianismo podían ser atraídas de nuevo a éste si se les hacía ver el platonismo como una etapa de la revelación divina. En otras palabras: no había necesidad de escoger entre la belleza del pensamiento clásico por una parte y el cristianismo por otra; se podía gozar de ambos. Pero no era posible gozar de la herencia platónico-cristiana si se caía víctima del aristotelismo, según interpretaban a éste los que oponían Aristóteles a Platón, le entendían en un sentido naturalista, y negaban la inmortalidad del alma humana.

El miembro más conocido del círculo influido por Marsilio Ficino fue probablemente Juan Pico della Mirandola (1463-94). Éste dominaba tanto el griego como el hebreo, y cuando tenía veinticuatro años proyectó defender en Roma 900 tesis contra todo quien quisiera oponérsele, con el objeto de mostrar que el helenismo y el judaísmo (en la forma de la Cábala) pueden sintetizarse en un sistema platónico-cristiano. La disputa fue prohibida, sin embargo, por las autoridades eclesiásticas. La tendencia de Pico della Mirandola al sincretismo se manifiesta también en la composición de una obra (inacabada), *De concordia Platonis et Aristotelis*.

Juan Pico della Mirandola estuvo fuertemente influido por la «teología negativa» del neoplatonismo y del Pseudo-Dionisio. Dios es el Uno; pero es un super-ser, más bien que ser.[365] Es verdaderamente todas las cosas, en el sentido de que comprende en Sí mismo todas las perfecciones; pero comprende esas perfecciones en su unidad indivisa, de una manera inefable que excede de nuestro entendimiento.[366] Por lo que a nosotros respecta, Dios está en la oscuridad; nos aproximamos a Él filosóficamente negando las limitaciones de las perfecciones propias de las criaturas. La vida es una perfección; la sabiduría es otra perfección. Si se aparta con el pensamiento la particularidad y las limitaciones de esas y de todas las demás perfecciones, «lo que queda es Dios». Está claro que eso no debe entenderse de un modo panteísta; Dios es el Uno, trascendente al mundo que Él ha creado.

El mundo es un sistema armonioso que consta de seres pertenecientes a distintos niveles de realidad: y Juan Pico della Mirandola dice que Dios deseó crear a alguien que contemplase la naturaleza del mundo, amase su belleza y admirase su grandeza. «Así pues, habiendo sido ya completadas todas las cosas (como Moisés y *Timeo* testifican), pensó finalmente en producir al hombre».[367] Pero Dios no asignó al hombre un puesto fijo y peculiar en el universo, o leyes que fuese incapaz de transgredir. «Te coloqué en mitad del mundo, para que desde allí pudieses ver más fácilmente todo cuanto hay en, el mundo. No te hicimos ni un ser celeste ni un ser terrenal, ni mortal ni inmortal, para que tú, como libre y soberano artífice de ti mismo, pudieses moldearte y esculpirte en la forma que prefirieras. Serás capaz de degenerar a [el nivel de] las cosas inferiores, los brutos; serás capaz, según tu

voluntad, de renacer a [el nivel de] las cosas superiores, las divinas».[368] El hombre es el microcosmos; pero tiene el don de la libertad, que le permite descender o ascender. Pico della Mirandola era, pues, hostil al determinismo de los astrólogos, contra los cuales escribió su *In astrologiam libri XII*. Por lo demás, su modo de concebir al hombre era cristiano. Hay tres «mundos» dentro del mundo o universo: el mundo sublunar, «que habitan los brutos y los hombres», el mundo celestial, «en el que brillan los planetas», y el mundo supraceleste, «la morada de los ángeles». Pero Cristo, por su pasión, ha abierto al hombre el camino hacia el mundo supraceleste y hasta el mismo Dios.[369] El hombre es cabeza y síntesis de la creación inferior, y Cristo es la cabeza de la raza humana.[370] Cristo es también, como Verbo divino, «el principio en el que Dios hizo el cielo y la tierra».[371]

En su obra contra los astrólogos, Juan Pico della Mirandola se opuso a la concepción mágica de la naturaleza. En la medida en que la astrología supone una creencia en el sistema armonioso de la naturaleza y en la interrelación de todos los acontecimientos, la astrología, sea verdadera o falsa, es un sistema racional. Pero no está racionalmente fundamentada, e implica, además, la creencia en que todo acontecimiento terrenal está determinado por los cuerpos celestes, y la creencia de que quien posee un conocimiento de ciertos símbolos puede, mediante su uso adecuado, influir en las cosas.

A lo que Pico della Mirandola se oponía era a la concepción determinista de las acciones humanas y a la creencia en la magia. Los acontecimientos están gobernados por causas; pero las causas han de buscarse en las naturalezas y formas de las diversas cosas del mundo, no en las estrellas, y el conocimiento mágico y el uso de símbolos son una superstición ignorante.

Finalmente debe decirse que el entusiasmo de Pico della Mirandola por Platón y su afición a citar no solamente a autores griegos e islámicos, sino también a figuras orientales, no significan que no apreciase a Aristóteles. Como ya hemos indicado, escribió una obra sobre la concordia de Platón y Aristóteles, y en el *Proemium* al *De ente et uno* afirma su creencia en dicha concordia. En el capitulo cuarto de esa obra observa, por ejemplo, que aquellos que piensan que Aristóteles no advirtió, como Platón, que el ser está subordinado al Uno y no incluye a Dios, «no han leído a Aristóteles», el cual expresa esa verdad «mucho más claramente que Platón». Que Pico interpretase correctamente a Aristóteles es, desde luego, otra cuestión; pero lo indudable es que no era ningún antiaristotélico fanático. En cuanto a los escolásticos, él les cita, y habla de santo Tomás como «el esplendor de nuestra teología».[372] Pico della Mirandola era demasiado sincretista para ser excluyente.

En los últimos años de su vida Juan Pico della Mirandola fue influido por Savonarola (1452-1498), el cual influyó también en el sobrino de aquél, Juan Francisco Pico della Mirandola (1469-1533). En su *De praenotionibus* Juan Francisco discutió los criterios de la revelación divina, y encontró el criterio principal en una «luz interior». En cuanto a la filosofía, Juan Francisco no siguió el ejemplo de

su tío de tratar de reconciliar a Platón y Aristóteles; al contrario, atacó duramente la teoría aristotélica del conocimiento en su *Examen vanitatis doctrinae gentium et veritatis christianae disciplinae*. Argumentaba que los aristotélicos basan su filosofía en la experiencia sensible, que se supone fuente incluso de los principios más generales que se emplean en el proceso de la demostración. Pero la experiencia sensible nos informa acerca de las condiciones del sujeto percipiente más bien que acerca de los objetos mismos, y los aristotélicos no pueden nunca pasar de su base empirista a un conocimiento de substancias o esencias.

Entre otros platónicos, debe mencionarse a León Hebreo (1460-1530, aproximadamente), un judío portugués que pasó a Italia y escribió *Dialoghi d'amore* sobre el amor intelectual a Dios, por el que se aprehende la belleza como reflejo de la Belleza absoluta. Sus opiniones sobre; el amor en general dieron impulso a la literatura renacentista sobre el tema, mientras que su idea del amor a Dios en particular tuvo cierta influencia sobre Spinoza. También podemos mencionar aquí a Juan Reuchlin (1455-1522). Ese erudito alemán, que no sólo fue maestro de las lenguas latina y griega, sino que introdujo también y promovió en Alemania el estudio del hebreo, había estudiado en Francia y en Italia, donde, en Roma, recibió la influencia de Juan Pico della Mirandola. En 1520 fue nombrado profesor de hebreo y griego en Ingolstadt; pero en 1521 se trasladó a Tübingen. Considerando como función de la filosofía la consecución de la felicidad en esta vida y la próxima, se interesó poco por la lógica y la filosofía de la naturaleza. Fuertemente atraído por la Cábala judía, la consideró como una fuente para obtener un profundo conocimiento de los misterios divinos; y combinó su entusiasmo por la Cábala con un entusiasmo por el misticismo neopitagórico de los números. En su opinión, Pitágoras había adquirido su sabiduría en fuentes judías. En otras palabras, Reuchlin, aunque eminente erudito, cayó víctima de los atractivos de la Cábala y de las fantasías del misticismo de los números; y, en ese aspecto, es más afín a los teósofos y ocultistas alemanes del Renacimiento que a los platónicos italianos. No obstante, fue indudablemente influido por el círculo platónico de Florencia y por Juan Pico della Mirandola, los cuales tenían también una elevada opinión del pitagoreísmo, y por esa razón puede mencionársele en relación con el platonismo italiano.

Está claro que el renacido platonismo de Italia puede ser llamado, con igual o mayor razón, neoplatonismo. Pero la inspiración del platonismo italiano no fue primariamente un interés por la erudición, por distinguir, por ejemplo, las doctrinas de Platón de las de Plotino y reconstruir críticamente e interpretar sus ideas. La tradición platónica estimuló y proporcionó una estructura para la expresión de la creencia de los platónicos del Renacimiento en el desarrollo más pleno posible de las más elevadas potencialidades del hombre y su creencia en la naturaleza como expresión de lo divino. Pero aunque tenían una firme creencia en el valor y posibilidades de la personalidad humana como tal, no separaron al hombre de Dios ni de sus hermanos en humanidad. Su humanismo no suponía ni irreligión ni

individualismo exagerado. Y aunque tenían un fuerte sentimiento de la Naturaleza y de la Belleza, no deificaron la Naturaleza ni la identificaron con Dios. No eran panteístas. Su humanismo y su sentimiento de la Naturaleza eran característicos del Renacimiento; pero para encontrar una visión panteísta de la Naturaleza hemos de volvernos a otras fases del pensamiento renacentista, y no a la Academia florentina ni, en general, al platonismo italiano. Ni tampoco encontramos en los platónicos italianos un individualismo que deseche las ideas de la revelación cristiana y de la Iglesia.

Capítulo XIV
Aristotelismo

1.Críticos de la lógica aristotélica.

El método escolástico y la lógica aristotélica se convirtieron en objetivo de los ataques de numerosos humanistas. Así, Laurentius Valla, o Lorenzo della Valle (1407-1457), atacó la lógica aristotélica como un esquema abstruso, artificial y abstracto que no sirve ni para expresar ni para conducir a un conocimiento concreto y verdadero. En sus *Dialecticae disputationes contra Aristotelicos* desplegó una polémica contra lo que veía como las vacías abstracciones de la metafísica y la lógica aristotélico-escolástica. La lógica aristotélica, en opinión de Valla, es sofistería, y depende en gran medida del barbarismo lingüístico. El propósito del pensamiento es conocer cosas, y el conocimiento de cosas se expresa en el habla, pues la función de las palabras es expresar en forma determinada la captación de determinaciones de las cosas. Pero muchos de los términos empleados en la lógica aristotélica no expresan características concretas de cosas, sino que son construcciones artificiales que no expresan en modo alguno la realidad. Es necesaria una reforma del habla, y la lógica debe ser reconocida como subordinada a la «retórica». Los oradores tratan todos los temas mucho más claramente y de una manera más profunda y sublime que los confusos, anémicos y secos dialécticos.[373] La retórica no es para Lorenzo Valla simplemente el arte de expresar ideas en un lenguaje bello o apropiado; aún menos es el arte de persuadir a otros «retóricamente»; el término retórica denota la expresión lingüística de una verdadera captación de la realidad concreta.

Más atento a las enseñanzas de estoicos y epicúreos que a Platón y Aristóteles, Lorenzo Valla mantuvo en su *De voluptate* que los epicúreos tuvieron razón al subrayar el anhelo humano de placer y felicidad. Pero, como cristiano, él añadió que la felicidad completa del hombre no puede encontrarse en esta vida. La fe es necesaria para vivir. Por ejemplo, el hombre tiene conciencia de su libertad; pero la libertad humana, según Valla en su *De libero arbitrio*, en la medida en que puede apreciarlo la luz natural de la razón, es incompatible con la omnipotencia divina. La reconciliación de ambas cosas es un misterio que tiene que ser aceptado por fe.

Las ideas de Lorenzo Valla sobre la lógica fueron asumidas por Rodolfo Agricola (1443-1485) en su *De inventione dialectica*; y una opinión bastante similar fue

mantenida por el humanista español Juan Luis Vives (1492-1540). Pero Vives merece también ser mencionado por su oposición a toda adhesión servil a las ideas científicas, médicas o matemáticas de Aristóteles, y por su insistencia en que el progreso de la ciencia depende de la observación directa de los fenómenos. En su *De anima et vita* pidió el reconocimiento del valor de la observación en psicología: no nos debemos contentar con lo que los antiguos dijeron acerca del alma. El propio Vives trató de un modo independiente la memoria, los afectos, etc., y enunció, por ejemplo, el principio de la asociación.

La importancia de la «retórica» como ciencia general fue vigorosamente subrayada por Mario Nizolius (1488-1566, o 1498-1576), el autor de un famoso *Thesaurus ciceronianus*. En escritos filosóficos como el *Antibarbarus philosophicus sive de veris principiis et vera ratione philosophandi contra pseudophilosophos* rechazó toda indebida deferencia a anteriores filósofos, en favor de la independencia del juicio. La filosofía en sentido estricto se ocupa de las características de las cosas, y comprende la física y la política, mientras que la retórica es una ciencia general que se ocupa del significado y del debido uso de las palabras. La retórica está así con las demás ciencias en la relación del alma con el cuerpo: es su principio. Nizolius no entiende por retórica la teoría y arte del discurso público, sino la ciencia general del «significado», que es independiente de toda metafísica y ontología. La retórica muestra, por ejemplo, cómo el significado de las palabras generales, de los términos universales, es independiente de la existencia objetiva de universales, o no la exige. El término universal expresa una operación mental por la que la mente humana «comprehende» todos los miembros individuales de una clase. No hay abstracción alguna, en el sentido de una operación mental por la que el alma aprehenda la esencia metafísica de las cosas en el concepto universal; lo que hace la mente es expresar en un término universal su experiencia de individuos de la misma clase. En el silogismo deductivo la mente no razona desde lo general o universal a lo particular, sino del todo a la parte; y en la inducción la mente pasa de las partes al todo, más bien que de los particulares a lo universal. En 1670 Leibniz reeditó el *De veris principiis et vera ratione philosophandi contra pseudophilosophos* de Nizolius, y alabó el intento de éste de liberar las formas generales de pensamiento de presuposiciones ontológicas, pero criticó su inadecuada noción de la inducción. Pero aunque Nizolius intentase purificar la lógica de adherencias metafísicas y tratarla desde el punto de vista lingüístico, me parece que su substitución de la *abstractio* por la *comprehensio* y de la relación de lo particular a lo universal por la relación de parte a todo contribuyó muy poco o nada a la discusión relativa a los universales. Que solamente existen individuos es algo en que podían convenir todos los anti-realistas medievales; pero ofrece poca luz el decir que los universales son términos colectivos que proceden de un acto mental llamado *comprehensio*. ¿Qué es lo que permite a la mente «comprehender» grupos de individuos como pertenecientes a clases definidas? ¿Es simplemente la presencia de cualidades semejantes? Si era eso lo que pensaba

Nizolius, no puede decirse que añadiese nada que no hubiese ya en el terminismo. Pero Nizolius insistió en que para un conocimiento factual hemos de ir a las cosas mismas, y en que es inútil esperar de la lógica formal una información acerca de la naturaleza o carácter de las cosas. De ese modo, sus opiniones lógicas contribuyeron al desarrollo del movimiento empirista.

El carácter artificial de la lógica aristotélico-escolástica fue también denunciado por el famoso humanista francés Petrus Ramus o Pierre de la Ramée (1515-1572), que se hizo calvinista y murió en la matanza de la Noche de San Bartolomé. La verdadera lógica es una lógica natural, que formula las leyes que gobiernan el pensamiento espontáneo y natural del hombre y el razonamiento según es expresado en el habla correcta. La lógica es, pues, el *ars disserendi*, y está íntimamente aliada a la retórica. En sus *Institutionum dialecticarum libri III*, Pierre de la Ramée dividió esa lógica natural en dos partes, la primera concerniente al «descubrimiento» (*De inventione*) y la segunda al juicio (*De iudicio*). Como la función de la lógica natural es permitirnos responder a preguntas relativas a las cosas, la primera etapa en el proceso del pensamiento lógico consiste en descubrir los puntos de vista o categorías que permitirán a la mente cuestionante resolver la cuestión planteada. Esos puntos de vista o categorías (Pierre de la Ramée los llama *loci*) incluyen categorías originales o no derivadas, como causa y efecto, y categorías derivadas o secundarias como género, especie, división, definición, etc. La segunda etapa consiste en aplicar esas categorías de tal manera que la mente pueda llegar al juicio que responda a la cuestión suscitada. En su tratamiento del juicio Pierre de la Ramée distingue tres etapas; primero, el silogismo; segundo, el sistema, es decir, la formación de una cadena sistemática de conclusiones; y, tercero, la puesta de todas las ciencias y conocimientos en relación con Dios. La lógica: de Pierre de la Ramée constaba, pues, de dos secciones principales, una relativa al concepto y la otra relativa al juicio; tenía pocas novedades que ofrecer, y como su ideal era el del razonamiento deductivo, no pudo hacer ninguna contribución muy positiva al progreso de la lógica del descubrimiento. Su falta de verdadera originalidad no fue, sin embargo, obstáculo para que sus escritos lógicos alcanzasen una extensa popularidad, especialmente en tierras germánicas, donde ramistas, anti-ramistas y semi-ramistas sostuvieron vivas controversias.

Hombres como Lorenzo Valla, Nizolius y Pierre de la Ramée recibieron poderosas influencias de sus lecturas de los clásicos, especialmente de los escritos de Cicerón. En comparación con los discursos de Cicerón, las obras lógicas de Aristóteles y de los escolásticos les parecían secas, abstrusas y artificiales. En las alocuciones de Cicerón, por otra parte, la lógica natural de la mente humana se expresaba en relación a cuestiones concretas. En consecuencia, ellos pusieron el mayor énfasis en la lógica «natural» y en su estrecha asociación con la retórica o el habla. Es cierto que contrastaron la dialéctica platónica con la lógica aristotélica; pero en la formación de sus ideas sobre la lógica, que deben verse como expresivas de una

reacción humanística contra el escolasticismo, Cicerón tuvo realmente mayor importancia que Platón. No obstante, su énfasis en la retórica, junto con el hecho de que, en la práctica, retuvieron en gran parte la perspectiva propia del lógico formal, significó que hicieron poco por desarrollar el método o lógica de la ciencia. Es verdad que una de sus consignas fue «cosas» en vez de conceptos abstractos; y en ese aspecto puede decirse que favorecieron la perspectiva empirista; pero, en general, su actitud fue estética más bien que científica. Ellos eran humanistas, y su proyectada reforma de la lógica estaba concebida en interés del humanismo, es decir, de la expresión cultivada, y, a un nivel más profundo, del desarrollo de la personalidad, más bien que en interés de la ciencia empírica.

2.Aristotelismo.

Si dejamos a los oponentes de la lógica aristotélico-escolástica por los aristotélicos mismos, debemos mencionar en primer lugar a uno o dos eruditos que promovieron el estudio de los escritos de Aristóteles y se opusieron a los platónicos italianos. Jorge de Trebisonda (1395-1484), por ejemplo, tradujo y comentó numerosas obras de Aristóteles y atacó a Plethon como presunto fundador de una nueva religión pagana neo-platónica. Teodoro de Gaza (1400-1478), que, como Jorge de Trebisonda, se convirtió al catolicismo, se opuso también a Plethon. Tradujo obras de Aristóteles y de Teofrasto; y en su οτι η φυσις ου βουλευεται discutió la cuestión de si la finalidad que existe según Aristóteles en la naturaleza ha de adscribirse realmente a la naturaleza. Hermolao Barbaro (1454-1493) tradujo también obras de Aristóteles y comentarios de Themistio. Los eruditos aristotélicos de ese tipo se opusieron en su mayor parte al escolasticismo tanto como al platonismo. En opinión de Hermolao Barbaro, por ejemplo, san Alberto, santo Tomás y Averroes eran «bárbaros» filosóficos.

El campo aristotélico se dividió entre los que interpretaban a Aristóteles según Averroes y los que le interpretaban según Alejandro de Afrodisia. La diferencia que más llamó la atención de sus contemporáneos fue la de que los averroístas mantenían que hay solamente un entendimiento inmortal en todos los hombres, mientras que los alejandrinos pretendían que en el hombre no hay entendimiento inmortal alguno. Como ambos partidos negaban la inmortalidad personal, excitaron la hostilidad de los platónicos. Marsilio Ficino, por ejemplo, declaró que ambas partes se apartaban de la religión al negar la inmortalidad y la providencia divinas. En el quinto concilio

Lateranense (1512-1517) fueron condenadas tanto las doctrinas averroístas como las alejandrinas a propósito del alma racional del hombre. Pero con el transcurso del tiempo los primeros modificaron en gran parte los aspectos teológicamente objetables del averroísmo, que tendió a convertirse en materia de erudición más bien que de adhesión estricta a las ideas filosóficas peculiares de Averroes.

El centro del partido averroísta estaba en Padua. Nicoletto Vernias, que fue profesor en Padua de 1471 a 1499, mantuvo al principio la doctrina averroísta de una sola razón inmortal en todos los hombres; pero más tarde abandonó su punto de vista teológicamente heterodoxo y defendió la posición de que cada hombre tiene un alma racional inmortal individual. Lo mismo puede decirse de Agustín Nifo, o Augustinus Niphus (1473-1546), discípulo de Vernias y autor de Comentarios a Aristóteles, que defendió primeramente la doctrina averroísta en su *De intellectu et daemonibus*, y, más tarde, la abandonó. En su *De inmortalitate animae*, escrita en 1518 contra Pomponazzi, sostuvo la verdad de la interpretación tomista de la doctrina de Aristóteles contra la interpretación dada por Alejandro de Afrodisia. Puede también mencionarse a Alejandro Achillini (1463-1512), que enseñó primero en Padua y más tarde en Bolonia, y a Marco Antonio Zimara (1460-1532). Achillini declaró que Aristóteles debía ser corregido donde difiere de la enseñanza ortodoxa de la Iglesia, y Zimara, que comentó tanto a Aristóteles como a Averroes, interpretó la doctrina de éste a propósito del entendimiento humano en el sentido de que se refería a los principios de conocimiento más generales, que son reconocidos por todos los hombres en común.

La figura más importante del grupo de los alejandrinos fue Pedro Pomponazzi (1462-1525), natural de Mantua, que enseñó sucesivamente en Padua, Ferrara y Bolonia. Pero si se quiere presentar a Pomponazzi como un seguidor de Alejandro de Afrodisia, hay que añadir que lo que influyó decisivamente en él fueron los elementos aristotélicos de las enseñanzas de Alejandro, más que los desarrollos por el propio Alejandro de la doctrina aristotélica. La finalidad que Pomponazzi se propuso, al parecer, fue la de purificar a Aristóteles de los añadidos no-aristotélicos. Por eso atacó al averroísmo, que él veía como una perversión del aristotelismo genuino. Así, en su *De inmortalitate animae* (1516) se apoya en la idea aristotélica de alma como forma o entelequia del cuerpo, y la utiliza no solamente contra los averroístas, sino también contra quienes, como los tomistas, intentan mostrar que el alma humana es separable del cuerpo e inmortal. La tesis principal de Pomponazzi consiste en que el alma humana, tanto en las operaciones racionales como en las sensitivas, depende del cuerpo; y en apoyo de su argumentación, y de la conclusión que deriva de ésta, apela, como solía hacer Aristóteles, a los hechos observables. Desde luego, eso no es decir que Aristóteles sacase de los hechos observables la misma conclusión que sacó Pomponazzi; pero éste siguió a Aristóteles en su apelación a las pruebas empíricas. Si rechazó la hipótesis averroísta sobre el alma racional del hombre, fue en gran parte por su incompatibilidad con los hechos observables.

Pomponazzi presentó como un hecho para el que se encuentra apoyo en la experiencia el de que todo conocimiento tiene su origen en la percepción sensible y que la intelección humana necesita siempre una imagen o fantasma. En otras palabras, incluso aquellas operaciones intelectuales que superan la capacidad de los animales son, no obstante, dependientes del cuerpo; y no hay prueba alguna que muestre que mientras el alma sensitiva del animal depende intrínsecamente del cuerpo, el alma racional del hombre dependa sólo extrínsecamente. Es perfectamente cierto que el alma humana puede ejercer funciones que el alma animal es incapaz de ejercer; pero no hay prueba empírica que muestre que esas funciones más elevadas de la mente humana puedan ser ejercidas aparte del cuerpo. La mente humana, por ejemplo, se caracteriza indudablemente por la capacidad de auto-conciencia; pero no posee esa capacidad del modo en que la poseería una substancia inteligente independiente, a saber, como una capacidad de intuición directa e inmediata de sí misma; la mente humana sólo se conoce a sí misma al conocer algo distinto de ella misma.[374] Incluso las bestias gozan de algún conocimiento de sí. «Ni debemos negar que las bestias se conocen a sí mismas. Porque parece enteramente estúpido e irracional decir que no se conocen a sí mismas cuando se aman a sí mismas y a su especie».[375] La autoconciencia humana trasciende la autoconciencia rudimentaria de las bestias; pero no por ello depende menos de la unión del alma con el cuerpo. Pomponazzi no negaba que la intelección es en sí misma no-cuantitativa y no-corpórea; al contrario, lo afirmaba;[376] pero argüía que la «participación del alma humana en la inmaterialidad» no supone su separabilidad del cuerpo. Su objeción principal contra los tomistas era que, en su opinión, éstos afirmaban a la vez que el alma es y no es la forma del cuerpo. Él consideraba que los tomistas no se tomaban en serio la doctrina aristotélica que pretendían aceptar, y se empeñaban en aprovechar las ventajas de esa doctrina y de su negación. Los platónicos eran al menos consecuentes, si bien no atendían gran cosa a los hechos psicológicos. Pero no es fácil considerar la teoría del propio Pomponazzi como libre de inconsecuencia. Aunque rechazaba la concepción materialista del alma racional[377] se negaba a admitir que del carácter inmaterial de la vida inteligente del alma se pueda inferir su capacidad de existir en estado de separación del cuerpo. Ni es fácil entender con precisión el sentido que daba a frases como «participación en la inmaterialidad», o *immaterialis secundum quid*. Es posible que la opinión de Pomponazzi, traducida a términos más modernos, fuera la de un epifenomenista. En todo caso, su tesis principal era la de que la investigación de los hechos empíricos no permite afirmar que el alma humana posea un modo de conocimiento o volición que pueda ejercer con independencia del cuerpo, y la de que su condición de forma del cuerpo excluye la posibilidad de su inmortalidad natural. Para que poseyera inmortalidad natural, su relación al cuerpo debería ser la afirmada por los platónicos, y no hay pruebas empíricas de la verdad de la teoría platónica. A esto añadía Pomponazzi algunas consideraciones deducidas de su aceptación de la idea de la jerarquía de seres. El

alma racional del hombre se encuentra a mitad de la escala; lo mismo que las almas inferiores, es forma del cuerpo, pero, a diferencia de aquéllas, trasciende de la materia en sus operaciones más elevadas; lo mismo que las inteligencias separadas, entiende las esencias, pero, a diferencia de aquéllas, solamente puede hacerlo en y con referencia a un objeto particular concreto.[378] Depende del cuerpo para sus materiales de conocimiento, aunque trasciende de la materia en la utilización que hace del material proporcionado por la percepción sensible.

La inconsecuencia de la doctrina de Pomponazzi ha sido mencionada anteriormente, y no me parece que pueda negarse. Debe recordarse, no obstante, que Pomponazzi exigía dos condiciones antes de que pudiera reconocerse la inmortalidad del alma como racionalmente establecida.[379] En primer lugar, tiene que mostrarse que la inteligencia como tal, en su naturaleza de inteligencia, trasciende de la materia. En segundo lugar, debe mostrarse que es independiente del cuerpo en la adquisición de los materiales de conocimiento. Pomponazzi aceptaba la primera posición, pero consideraba que la segunda es contraria a los hechos empíricos. Así pues, la inmortalidad natural del alma no puede ser probada por la mera razón, puesto que, para que pudiera serlo, tendrían que haberse cumplido ambas condiciones.

Pomponazzi consideró también las objeciones morales hechas contra su doctrina, a saber, que era destructora de la moralidad al negar las sanciones en la vida futura y limitar la obra de la justicia divina a la vida presente, en la cual, evidentemente, no es siempre cumplida; y, lo más importante de todo, al privar al hombre de la posibilidad de alcanzar su fin último. En cuanto al primer punto, Pomponazzi argumentaba que la virtud es en sí misma preferible a todas las demás cosas, y constituye su propia recompensa. Al morir por su país, o al morir antes que cometer un acto de injusticia, el hombre gana en virtud. Al elegir el pecado o el deshonor en lugar de la muerte el hombre no consigue la inmortalidad, a no ser una inmortalidad de vergüenza y desprecio en la mente de la posteridad, aunque haya pospuesto hasta un poco más tarde la llegada de la muerte inevitable.[380] Es verdad que muchas personas preferirían el deshonor o el vicio a la muerte si pensasen que con la muerte todo termina; pero eso prueba únicamente que esas personas no entienden la verdadera naturaleza de la virtud y el vicio.[381] Además, ésa es la razón por la que legisladores y gobernantes recurren a las sanciones. En todo caso, dice Pomponazzi, la virtud es su propia recompensa, y la recompensa esencial (*praemium essentiale*), que es la virtud misma, es aminorada en la medida en que la recompensa accidental (*praemium accidentale*, una recompensa extrínseca a la virtud misma) es incrementada. Podemos presumir que ése es un desmañado modo de decir que la virtud disminuye en proporción al grado en que se quiere como un medio para obtener otra cosa que no sea la virtud misma. En cuanto a la dificultad referente a la justicia divina, Pomponazzi afirma que ninguna buena acción queda nunca sin recompensar y ninguna acción viciosa sin castigar, puesto que la virtud es su propia recompensa, y el vicio su propio castigo.[382]

En cuanto al fin del hombre, o finalidad de la existencia humana, Pomponazzi insiste en que es un fin moral. No puede ser la contemplación teorética, que solamente es otorgada a unos pocos hombres; ni puede consistir en la destreza mecánica. Ser un filósofo o ser un constructor de casas no está en manos de cualquiera;[383] pero todos podemos hacernos virtuosos. La perfección moral es el fin común de la raza humana; «porque el universo se conservaría del modo más completo (*perfectissime conservaretur*) si todos los hombres fueran celosa y perfectamente morales, pero no si todos fueran filósofos, o herreros, o arquitectos».[384] Ese fin moral es suficientemente alcanzable dentro de los límites de la vida mortal: la idea de Kant de que la consecución del bien completo del hombre postula la inmortalidad era extraña al pensamiento de Pomponazzi. Y al argumento de que el hombre tiene un deseo natural de inmortalidad, y que ese deseo no puede estar condenado a frustración, Pomponazzi responde que en la medida en que hay realmente en el hombre un deseo natural de no morir, éste no es, en modo alguno, fundamentalmente diferente del instinto del animal a rehuir la muerte, y si de lo que se trata es de un supuesto deseo intelectual, la presencia de un deseo así no podría utilizarse como prueba en favor de la idea de inmortalidad, puesto que antes habría que mostrar que semejante deseo no es irrazonable. Pueden concebirse deseos de toda clase de privilegios divinos; pero de ahí no se sigue que ésos deseos deban ser satisfechos.[385]

En su *De naturalium effectuum admirandorum causis sive de incantationibus* (generalmente conocido como el *De incantationibus*), Pomponazzi se esfuerza en dar una explicación natural de los milagros y maravillas. Concede una gran importancia a las influencias astrales, aunque sus explicaciones astrológicas son, desde luego, de carácter naturalista, incluso cuando son erróneas. Aceptó también una teoría cíclica de la historia y las instituciones históricas, una teoría que al parecer aplicaba incluso al mismo cristianismo. Pero, a pesar de sus ideas filosóficas, Pomponazzi se consideraba a sí mismo un verdadero cristiano. Por ejemplo, la filosofía muestra que no hay prueba alguna de la inmortalidad del alma; al contrario, la filosofía llevaría a postular el carácter mortal del alma; pero sabemos por revelación que el alma humana es inmortal. Como ya se ha dicho, la doctrina de Pomponazzi a propósito de la mortalidad del alma fue condenada en el quinto concilio Lateranense, y fue atacada por escrito por Nifo y otros; pero el propio Pomponazzi no se vio nunca envuelto en ninguna preocupación seria.

Simón Porta de Nápoles (muerto en 1555), en su *De rerum naturalibus principiis, De anima et mente humana*, siguió la doctrina de Pomponazzi a propósito de la mortalidad del alma humana; pero no todos los discípulos de éste hicieron otro tanto. Y hemos visto que también la escuela averroísta tendió a modificar su posición original. Finalmente encontramos un grupo de aristotélicos que no pueden ser clasificados ni como averroístas ni como alejandrinos. Así, Andrés Cesalpino (1519-1603) trató de reconciliar a ambos partidos. Cesalpino es quizá principalmente

notable por sus trabajos botánicos; en 1583 publicó *De plantis libri XVI*. Jacobo Zabarella (1532-1589), aunque devoto aristotélico, dejó muchas cuestiones importantes sin decidir. Por ejemplo, si se acepta la eternidad del movimiento y del mundo, no se tiene ninguna razón filosófica adecuada para aceptar un primer motor eterno. En todo caso, no puede demostrarse que el ser supremo no fuera el cielo mismo. Del mismo modo, si se considera la naturaleza del alma como forma del cuerpo, se juzgará que el alma es mortal; pero si se consideran sus operaciones intelectuales, se verá que el alma trasciende de la materia. Por otra parte, el entendimiento activo es el mismo Dios, que se vale del entendimiento humano pasivo como de un instrumento; y la cuestión de si el alma humana es inmortal o no, queda indecisa por lo que concierne a la filosofía. Zabarella fue sucedido en su cátedra de Padua por César Cremonino (1550-1631), que se negó también a admitir que se pueda inferir con certeza la existencia de Dios como motor, a partir de la existencia del cielo. En otras palabras, la idea de la Naturaleza como un sistema más o menos independiente iba ganando terreno; y, de hecho, Cremonino insistió en la autonomía de la ciencia física. No obstante, él basaba sus propias ideas científicas en las de Aristóteles, y rechazaba las ideas físicas más modernas, incluida la astronomía de Copérnico. Se dice que fue él el amigo de Galileo que se negó a mirar por el telescopio para no tener que abandonar la astronomía aristotélica.

La influencia de Pomponazzi fue muy acusada en Lucilio Vanini (1585-1619), que fue estrangulado y quemado como hereje en Toulouse. Vanini fue autor de un *Amphitheatrum aeternae providentiae* (1615) y de un *De admirandis naturae reginae deaeque mortalium arcanis libri quatuor* (1616). Al parecer abrazaba una especie de panteísmo, aunque fue acusado de ateísmo, que se dijo que había disimulado en su primer libro.

Aparte de los trabajos hechos por los eruditos en relación con el texto de Aristóteles, creo que no puede decirse que los aristotélicos del Renacimiento hiciesen muchas contribuciones valiosas a la filosofía. En el caso de Pomponazzi y figuras afines puede decirse que fomentaron una perspectiva «naturalista»; pero sería difícil atribuir el desarrollo de la nueva física a la influencia de los aristotélicos. La nueva ciencia se hizo posible en gran parte por los progresos de la matemática, y creció a pesar de los aristotélicos, más bien que por influencia de éstos.

En la Europa septentrional, Felipe Melanchton (1497-1560), aunque asociado y colaborador de Martín Lutero, que era un decidido enemigo del aristotelismo escolástico, se distinguió como humanista. Educado en el espíritu del movimiento humanístico, cayó luego bajo la influencia de Lutero y rechazó el humanismo; pero el hecho de que esa estrechez de perspectiva durase poco tiempo manifiesta que Melanchton fue siempre un humanista de corazón. Llegó a ser el principal humanista del primer movimiento protestante, y fue conocido como el *Praeceptor Germaniae*, por su labor educativa. Tenía una viva admiración por la filosofía de Aristóteles, aunque como pensador era algo ecléctico; su ideal era el de un progreso moral

mediante el estudio de los escritores clásicos y del Evangelio. Se interesaba poco por la metafísica, y su idea de la lógica, según aparece en sus libros de texto, estuvo influida por la de Rodolfo Agricola. Interpretaba a Aristóteles en un sentido nominalista; y, aunque le utilizó libremente en su *Commentarius de anima* (en el que aparecen también ideas tomadas indirectamente de Galeno) y en sus *Philosophiae moralis epitome* y *Ethicae doctrinae elementa*, se esforzó en poner el aristotelismo en armonía con la revelación y complementarlo con las enseñanzas del cristianismo. Un aspecto destacado de la doctrina de Melanchton fue su teoría de los principios innatos, particularmente los principios morales, y del carácter innato de la idea de Dios: tanto los principios como la idea de Dios son intuidos por medio del *lumen naturale*. Esa teoría se oponía a la concepción aristotélica de la mente como una tabula rasa.

La utilización de Aristóteles por Melanchton tuvo influencia en las universidades luteranas, aunque no pareció recomendable a todos los pensadores protestantes, y tuvieron lugar algunas vivas disputas, entre las cuales puede ser mencionado el debate semanal en Weimar, en 1560, entre Flacius y Strigel, sobre la libertad de la voluntad. Melanchton mantenía la libertad de la voluntad, pero Flacius consideraba que esa doctrina, defendida por Strigel, se oponía a la verdadera teoría del pecado original. A pesar de la gran influencia de Melanchton hubo siempre una cierta tensión entre la teoría protestante rígida y la filosofía aristotélica. El propio Lutero no negaba toda libertad humana; pero consideraba que la libertad que había quedado al hombre después de la Caída no era suficiente para permitirle conseguir la reforma moral. Era, pues, perfectamente natural que surgiese una controversia entre los que se reputaban discípulos genuinos de Lutero y los que seguían a Melanchton en su aristotelismo, que era un compañero algo extraño para el luteranismo ortodoxo. Hubo además, desde luego, como ya hemos dicho anteriormente, disputas entre ramistas, anti-ramistas y semi-ramistas.

3.Estoicismo y escepticismo.

Entre otros reanimadores de tradiciones filosóficas antiguas podemos mencionar a Justo Lipsio (1547-1606), autor de una *Manuductio ad stoicam philosophiam* y de una *Physiologia stoicorum*, que resucitó el estoicismo, y al famoso hombre de letras francés Miguel de Montaigne (1533-1592), que revivió el escepticismo pirrónico. En sus *Essais* Montaigne renovó los antiguos argumentos en favor del escepticismo: la

relatividad de la experiencia sensible, la imposibilidad de elevar el entendimiento por encima de esa relatividad hasta la conquista segura de la verdad absoluta, el cambio constante tanto en el objeto como en el sujeto, la relatividad de los juicios de valor, etc. El hombre es, en resumen, una pobre especie de criatura que se jacta de superioridad sobre los animales de un modo, en gran medida, vano y vacío. El hombre debe, pues, someterse a la revelación divina, que es la única fuente de certeza. Al mismo tiempo Montaigne atribuía considerable importancia a la idea de «naturaleza». La naturaleza da a cada hombre un tipo dominante de carácter, que es inmutable en lo fundamental; y la tarea de la educación moral consiste en despertar y preservar la espontaneidad y originalidad de esa dote natural, más bien que en tratar de moldearla según un patrón estereotipado mediante los métodos de la escolástica. Pero Montaigne no era un revolucionario; antes bien, pensaba que la forma de vida encarnada en la estructura social y política del propio país representa una ley de la naturaleza a la que uno debe someterse. Otro tanto puede decirse de la religión. No es posible establecer racionalmente la base teorética de ninguna religión dada; pero la conciencia moral y la obediencia a la naturaleza constituyen el corazón de la religión, y la anarquía religiosa no puede hacer sino dañarlas. En ese conservadurismo práctico Montaigne era, desde luego, fiel al espíritu del escepticismo pirrónico, que encontraba en la conciencia de la propia ignorancia una razón más para adherirse a las formas tradicionales, sociales, políticas y religiosas. Una actitud escéptica en relación a la metafísica en general podría haber sido, en apariencia, propicia para hacer hincapié en la ciencia empírica; pero, por lo que respecta al propio Montaigne, su escepticismo fue más bien el de un hombre de letras cultivado, aunque también estuvo influido por el ideal moral de Sócrates y por los ideales estoicos de la tranquilidad y la obediencia a la naturaleza.

Entre los amigos de Montaigne figuraba Pierre Charron (1541-1603), que fue abogado y más tarde sacerdote. En sus *Trois vérités contre tous les athées, idolàtres, juifs, mohamétans, héretiques et schismatiques* (1593) mantuvo que la existencia de un solo Dios, la verdad de la religión cristiana y la verdad del catolicismo en particular, son tres tesis probadas. Pero en su obra principal, *De la sagesse* (1601), adoptó de Montaigne una posición escéptica, aunque la modificó en la segunda edición. El hombre es incapaz de alcanzar la certeza a propósito de verdades metafísicas y teológicas; pero el conocimiento que el hombre tiene de sí mismo, que nos revela nuestra ignorancia, nos revela también nuestra posesión de una voluntad libre mediante la cual podemos conquistar la independencia moral y el dominio sobre las pasiones. El reconocimiento y realización del ideal moral es sabiduría verdadera, y esa verdadera sabiduría es independiente de la religión dogmática. «Deseo que se pueda ser un hombre bueno sin paraíso e infierno; en mi opinión, son horribles y abominables estas palabras: “si yo no fuera cristiano, si no temiera a Dios y la condenación, haría tal cosa o tal otra”.»[386]

Otro pirrónico fue Francisco Sánchez (1552-1632, aproximadamente), portugués

de nacimiento, que estudió en Burdeos y en Italia y enseñó medicina, primero en Montpellier y más tarde en Toulouse. En su *Quod nihil scitur*, que apareció en 1580, Sánchez mantenía que el ser humano nada puede conocer, si se entiende la palabra conocer en su sentido pleno, es decir, como referida al perfecto ideal de conocimiento. Solamente Dios, que ha creado todas las cosas, conoce todas las cosas. El conocimiento humano se basa o bien en la experiencia sensible o bien en la introspección. La primera no es digna de confianza, mientras que la segunda, aunque nos asegura de la existencia del yo, no puede darnos una idea clara del mismo; nuestro conocimiento del yo es indefinido e indeterminado. Nuestra introspección no nos proporciona una imagen del yo, y sin una imagen no podemos tener una idea clara. Por otra parte, aunque la percepción sensible nos proporciona imágenes definidas, esas imágenes están lejos de darnos un perfecto conocimiento de las cosas. Además, como la multiplicidad de las cosas forma un sistema unificado, no hay cosa alguna que pueda ser perfectamente conocida a menos que sea conocido el sistema entero; y no podemos conocer éste.

Pero aunque Sánchez negara que la mente humana pueda conseguir un conocimiento perfecto de cosa alguna, insistió en que puede alcanzar un conocimiento aproximado de algunas cosas, y que la manera de lograrlo es mediante la observación, más bien que mediante la lógica aristotélico-escolástica. Ésta hace uso de definiciones que son puramente verbales, y la demostración silogística presupone principios cuya verdad no es en modo alguno clara. Sánchez es probablemente, entre las figuras destacadas de los escépticos, el que más se acercó a anticipar la dirección que iban a tomar la filosofía y la ciencia; pero su actitud escéptica le impidió hacer sugerencias positivas y constructivas. Por ejemplo, sus severas críticas de la vieja lógica deductiva permitirían esperar una clara recomendación de la investigación empírica de la naturaleza; pero su actitud escéptica a propósito de la percepción sensible era un obstáculo para que hiciese una contribución positiva valiosa al desarrollo de la filosofía natural. El escepticismo de esos pensadores del Renacimiento fue sin duda un síntoma del período de transición entre el pensamiento medieval y los sistemas constructivos de la edad «moderna»; pero, en sí mismo, era un callejón sin salida.

Capítulo XV
Nicolás de Cusa

1. Vida y obras.

Nicolás de Cusa no es una figura fácil de clasificar. Su filosofía es frecuentemente incluida en el apartado de «filosofía medieval», y no faltan buenas razones para hacerlo así. El trasfondo de su pensamiento estuvo formado por las doctrinas del catolicismo y de la tradición escolástica, y él fue indudablemente muy influido por buen número de pensadores medievales. Por eso pudo decir de él Mauricio De Wulf, al esbozar sus ideas en el volumen tercero de su historia de la filosofía medieval, que «a pesar de sus audaces teorías es solamente un continuador del pasado»[387] y que «sigue siendo un medieval y un escolástico».[388] Pero, por otra parte, Nicolás vivió en el siglo XV, y durante unos treinta años su vida coincidió con la de Marsilio Ficino. Además, aunque se pueden subrayar los elementos tradicionales de su filosofía y hacerle retroceder, por así decirlo, a la Edad Media, se pueden subrayar igualmente los elementos proyectados al futuro en su pensamiento, y asociarle a los comienzos de la filosofía «moderna». Pero me parece preferible ver en Nicolás de Cusa un pensador de transición, un filósofo del Renacimiento, que combinaba lo viejo con lo nuevo. Me parece que el tratarle simplemente como un filósofo medieval supone el olvido de aquellos elementos de su filosofía que tienen clara afinidad con los movimientos filosóficos de pensamiento en la época del Renacimiento y que reaparecen en una fecha posterior, en el sistema de un pensador como Leibniz. Pero aun cuando se decida clasificar a Nicolás de Cusa como un filósofo del Renacimiento, subsiste aún la dificultad de decidir a qué corriente de pensamiento del Renacimiento debe ser adscrita su filosofía. ¿Debe asociarse a Nicolás de Cusa con los platónicos, sobre la base de que estuvo influido por la tradición neoplatónica? ¿O su concepción de la Naturaleza como en cierto sentido «infinita» sugerirá que se le asocie más bien con un filósofo como Giordano Bruno? Hay, sin duda, razones para llamar a Nicolás de Cusa platónico, si se entiende ese término de un modo suficientemente generoso; pero resultaría extraño incluirle en el mismo capítulo que a los platónicos italianos. Y hay indudablemente razones para llamarle filósofo de la Naturaleza; pero él era ante todo un cristiano, y no fue un panteísta como Bruno. No deificó en modo alguno a la Naturaleza. Y tampoco puede clasificársele entre los

hombres de ciencia, aunque estuviese interesado por las matemáticas. En consecuencia, he adoptado la solución de concederle un capítulo propio, y eso es, en mi opinión, lo que merece. A pesar de su múltiple filiación, se representa a sí mismo mejor que a las líneas en que pudiera incluírsele.

Nicolás Kryfts, o Krebs, nació en Cusa del Mosela, en 1401. Educado en su mocedad por los hermanos de la Vida Común en Deventer, estudió más tarde en las universidades de Heidelberg (1416) y Padua (1417-1423), y recibió el doctorado en Derecho canónico. Ordenado sacerdote en 1426, desempeñó un puesto en Coblenza; pero en 1432 fue enviado al concilio de Basilea para procurar por el conde von Manderscheid, que quería ser nombrado obispo de Trier. Al intervenir en las deliberaciones del concilio, Nicolás se manifestó partidario moderado del partido conciliar. Más tarde, sin embargo, cambió de actitud en favor del Papado, y realizó cierto número de misiones en interés de la Santa Sede. Por ejemplo, fue a Bizancio, en conexión con las negociaciones para la reunificación de la Iglesia oriental con Roma, que fue conseguida (temporalmente) en el concilio de Florencia. En 1448 fue nombrado cardenal, y en 1450 fue elegido para el obispado de Brixen. De 1451 a 1452 actuó como legado pontificio en Alemania. Murió en agosto de 1464 en Todi, Umbría.

A pesar de sus actividades eclesiásticas, Nicolás escribió un considerable número de obras, de las cuales la primera importante fue el *De concordantia catholica* (1433-4). Sus escritos filosóficos incluyen el *De docta ignorantia* y el *De coniecturis* (1440), el *De Deo abscondito* (1444) y el *De quaerendo Deum* (1445), el *De Genesi* (1447), la *Apologia doctae ignorantiae* (1449), los *Idiotae libri* (1450), el *De visione Dei* (1453), el *De possest* (1460), el *Tetralogus de non aliud* (1462), el *De venatione sapientiae* (1463) y el *De apice theoriae* (1464). Además, compuso, obras sobre temas matemáticos, como *el De transmutationibus geometricis* (1450), el *De mathematicis complementas* (1453) y el *De mathematica perfectione* (1458), y sobre temas teológicos.

2.Influencia de la idea capital de Nicolás en su actividad práctica.

El pensamiento de Nicolás de Cusa estuvo gobernado por la idea de unidad como síntesis armoniosa de las diferencias. En el plano metafísico esa idea está presente en

su concepción de Dios como la *coincidentia oppositorum*, la síntesis de los opuestos, que trasciende y sin embargo incluye las distintas perfecciones de las criaturas. Pero la idea de unidad como conciliación armoniosa o síntesis de opuestos no quedó limitada al campo de la filosofía especulativa; ejerció una poderosa influencia en la actividad práctica de Nicolás, y ayuda bastante a explicar su cambio de frente en cuanto a la posición de la Santa Sede en la Iglesia. Creo que vale la pena que atendamos un poco a este tema.

En los días en que Nicolás acudía al concilio de Basilea y publicaba su *De concordantia catholica*, veía amenazada la unidad de la cristiandad, y estaba animado por el ideal de preservar esa unidad. En común con otros muchos sinceros católicos, creyó que la mejor manera de conservar o restaurar aquella unidad estribaba en la acentuación de la posición y derechos de los concilios generales. Como a otros miembros del partido conciliar le alentaba en dicha creencia el papel desempeñado por el concilio de Constanza (1414-1418) en la terminación del Gran Cisma que había dividido a la cristiandad y causado tanto escándalo. Nicolás estaba convencido en aquel tiempo de los derechos naturales de la soberanía popular, no solamente en el Estado sino también en la Iglesia; y, en verdad, él aborreció siempre el despotismo y la anarquía. En el Estado, el monarca no recibe su autoridad directa e inmediatamente de Dios, sino del pueblo y a través del pueblo. En la Iglesia, pensaba Nicolás, un concilio general, que representa a los fieles, es superior al papa, que solamente posee un primado administrativo, y puede ser depuesto por el concilio si hay razones adecuadas para ello. Aunque mantenía la idea del imperio, su ideal no era el de un imperio monolítico que atropellase o anulase los derechos y deberes de los príncipes y monarcas nacionales, sino más bien el de una federación. De manera análoga, aunque era un apasionado creyente en la unidad de la Iglesia, creía que la causa de esa unidad sería mejor servida mediante una moderada teoría conciliar que mediante la insistencia en la suprema posición de la Santa Sede. Al decir esto no trato de dar a entender que Nicolás no creyese al mismo tiempo que la teoría conciliar estuviera teoréticamente justificada y la defendiese exclusivamente por razones prácticas, porque consideraba que de ese modo la unidad de la Iglesia estaría mejor preservada, y porque la reforma eclesiástica tendría mejores posibilidades de realización si se reconocía la supremacía de los concilios generales. Pero esas consideraciones prácticas pesaban indudablemente en su espíritu. Además, una concepción «democrática» de la Iglesia como una armoniosa unidad en la multiplicidad, expresada jurídicamente en la teoría conciliar, poseía indudablemente una gran capacidad de atracción sobre él. Él aspiraba a la unidad en la Iglesia y en el Estado, y a la unidad entre Iglesia y Estado; pero la unidad a que aspiraba, fuera en la Iglesia o en el Estado, o entre la Iglesia y el Estado, no era una unidad que resultase de la anulación de las diferencias.

Nicolás abandonó la teoría conciliar y actuó como un campeón de la Santa Sede. Ese cambio de opinión fue ciertamente la expresión de un cambio en sus

convicciones teoréticas a propósito del Papado como institución divina, dotada de suprema autoridad y jurisdicción eclesiástica. Pero al mismo tiempo Nicolás fue indudablemente influido por la convicción de que la causa que llevaba en el corazón, a saber, la de la unidad de la Iglesia, no sería promovida en realidad por la debilitación de la posición del papa en la Iglesia. Nicolás pasó a pensar que la efectiva puesta en práctica de la teoría conciliar resultaría más fácilmente en otro cisma que no en la unidad, y pasó a concebir la suprema posición de la Santa Sede como expresión de la unidad esencial de la Iglesia. Todas las limitadas autoridades de la Iglesia reciben su autoridad de la autoridad soberana o legitima, la Santa Sede, de manera análoga a como los seres finitos, limitados, reciben su ser del infinito absoluto, Dios.

Ese cambio de opinión no supuso la aceptación de teorías extravagantes, como las de Gil de Roma. Nicolás no consideró, por ejemplo, la subordinación del Estado a la Iglesia, sino más bien una relación armoniosa y pacífica entre ambos poderes. A lo que él aspiraba era siempre a la conciliación, la armonía, la unidad en la diferencia. En ese ideal de unidad sin supresión de diferencias Nicolás de Cusa es afín a Leibniz. Es verdad que los intentos de Nicolás para asegurar la armoniosa unidad no estuvieron siempre, ni mucho menos, coronados por el éxito. Sus tentativas de asegurar la armonía en su propia diócesis no fueron del todo felices, y la reunificación de la Iglesia oriental con Roma, en la que él había cooperado, fue de corta duración. Pero también los planes e ideales de unidad de Leibniz, poco prácticos y a veces realmente superficiales, quedaron sin realizar.

3.La «coincidentia oppositorum».

Dios es, para Nicolás de Cusa, la *coincidentia oppositorum*, la síntesis de los opuestos en un ser único y absolutamente infinito. Las cosas finitas son múltiples y distintas, y poseen sus diferentes naturalezas y cualidades, mientras que Dios trasciende todas las distinciones y oposiciones que se encuentran en las criaturas. Pero Dios trasciende esas distinciones y oposiciones reuniéndolas en Sí mismo de una manera incomprensible. La distinción de esencia y existencia, por ejemplo, que se encuentra en todas las criaturas, no puede ser una distinción en Dios: en el infinito actual, la esencia y la existencia coinciden y son una sola cosa. Igualmente, en las criaturas distinguimos la grandeza y la pequeñez, y hablamos de ellas como poseedoras de atributos en grados diferentes, como siendo más o menos esto o lo

otro. Pero en Dios todas esas distinciones coinciden. Si decimos que Dios es el ser más grande (*maximum*), tenemos que decir también que es el más pequeño (*minimum*), porque Dios no puede poseer tamaño ni ser lo que ordinariamente llamamos «grande». En Él, *maximum y minimum* coinciden.[389] Pero nosotros no podemos comprender esa síntesis de distinciones y oposiciones. Si decimos que Dios es *complicatio oppositorum et eorum coincidentia*[390] hemos de reconocer que no podemos tener una comprensión positiva de lo que eso significa. Llegamos a conocer una cosa finita poniéndola en relación o comparándola con lo ya conocido; llegamos a conocer una cosa por medio de la comparación, la semejanza, la desemejanza y la distinción. Pero Dios, que es infinito, no es semejante a ninguna cosa finita; y aplicar a Dios predicados determinados es compararle a las cosas y ponerle en relación de semejanza con éstas. En realidad, los predicados distintos que aplicamos a las cosas finitas coinciden en Dios de una manera que sobrepasa nuestro conocimiento.

4.La «docta ignorancia».

Está claro, pues, que Nicolás de Cusa subrayó la *via negativa* en nuestra aproximación intelectual a Dios. Si el proceso de llegar a conocer o familiarizarse con una cosa supone la puesta de esa cosa antes desconocida en relación con lo ya conocido, y si Dios no es semejante a criatura alguna, se sigue que la razón discursiva no puede penetrar la naturaleza de Dios. Sabemos de Dios lo que no es más bien que lo que es. Así pues, en cuanto al conocimiento positivo de la naturaleza divina, nuestras mentes están en un estado de «ignorancia». Por otra parte, esa «ignorancia» de que habla Nicolás de Cusa no es la ignorancia del que no tiene conocimiento alguno de Dios, o no ha hecho nunca el esfuerzo de comprender lo que Dios es. Es, desde luego, la consecuencia de la humana psicología y de las limitaciones que necesariamente afectan a una mente finita cuando se sitúa frente a un objeto infinito que no es ningún objeto empíricamente dado. Pero, para poseer un verdadero valor, tiene que ser aprehendida como consecuencia de esos factores, o, en todo caso, como consecuencia de la infinitud de Dios y de la finitud de la mente humana. La «ignorancia» en cuestión no es el resultado de la negativa a hacer un esfuerzo intelectual, o de la indiferencia religiosa; procede del reconocimiento de la infinitud y trascendencia de Dios. Es, pues, una ignorancia «instruida», o «docta». De ahí el título de la obra más famosa de Nicolás de Cusa, *De docta ignorantia*.

Puede parecer inconsecuente que se subraye la «vía negativa» y, al mismo

tiempo, se afirme positivamente que Dios es la *coincidentia oppositorum*. Pero Nicolás no rechazaba enteramente la «vía afirmativa». Por ejemplo, dado que Dios trasciende la esfera de los números, no puede ser llamado «uno» en el sentido en que se llama «uno» a un ser finito, en tanto que distinto de otros seres finitos. Por el contrario, Dios es el ser infinito y la fuente de toda multiplicidad en el mundo creado, y, como tal, Él es la unidad infinita. Pero no podemos tener una comprensión positiva de lo que esa unidad es en sí misma. Hacemos afirmaciones positivas acerca de Dios, y está justificado que las hagamos; pero no hay afirmación positiva acerca de la naturaleza divina que no necesite ser cualificada por una negación. Si pensamos a Dios simplemente en términos de ideas tomadas de las criaturas, nuestra noción de Dios es menos adecuada que el reconocimiento de que Él trasciende todos nuestros conceptos de Él: la teología negativa es superior a la teología afirmativa o positiva. Superior a ambas es, sin embargo, la teología «copulativa», por la que Dios es aprehendido como *coincidentia oppositorum*. Dios es justamente reconocido como el Ser supremo y absolutamente máximo: no puede ser mayor de lo que es. Y, como Ser máximo, es unidad perfecta.[391] Pero también podemos decir de Dios que no puede ser más pequeño de lo que es. Podemos, pues, decir que es el *minimum*. En realidad, es a la vez lo más grande y lo más pequeño, en una perfecta *coincidentia oppositorum*. Toda teología es «circular», en el sentido de que los atributos que predicamos justamente de Dios coinciden en la esencia divina de una manera que sobrepasa la comprensión de la mente humana.[392]

El nivel inferior del conocimiento humano es la percepción sensible. Los sentidos, por sí mismos, simplemente afirman. Es cuando alcanzamos el nivel de la razón (*ratio*) cuando hay al mismo tiempo afirmación y negación. La razón discursiva está gobernada por el principio de contradicción, el principio de la incompatibilidad o exclusión mutua de los opuestos; y la actividad de la razón no puede conducirnos a más que un conocimiento aproximado de Dios. De acuerdo con su afición a las analogías matemáticas, Nicolás compara el conocimiento de Dios por la razón con un polígono inscrito en un círculo. Por muchos que sean los lados que se añadan al polígono, éste no coincidirá con el círculo, aun cuando pueda aproximarse cada vez más a ello. Lo que es más, también nuestro conocimiento de las criaturas es solamente aproximado, porque su «verdad» está oculta en Dios. En resumen, todo conocimiento por medio de la razón discursiva es aproximado, y toda ciencia es «conjetura».[393] Esa teoría del conocimiento fue desarrollada en el *De coniecturis*; y Nicolás explicó que el conocimiento natural de Dios más elevado posible se alcanza no por el razonamiento discursivo (*ratio*), sino por el entendimiento (*intellectus*), una actividad superior de la mente. Mientras que la percepción sensible afirma y la razón afirma y niega, el entendimiento niega las oposiciones de la razón. La razón afirma *X* y niega *Y*, pero el entendimiento niega *X* e *Y*, tanto disyuntivamente como juntas, y aprehende a Dios como la *coincidentia oppositorum*. Pero esa aprehensión o intuición no puede ser adecuadamente enunciada en el lenguaje, que es el instrumento de la

razón y no del entendimiento. En su actividad como entendimiento la mente utiliza el lenguaje para sugerir significados más bien que para enunciarlos; y Nicolás emplea símbolos y analogías matemáticas con ese propósito. Por ejemplo, si un lado de un triángulo se extiende hasta el infinito los otros dos lados coincidirán con él. Igualmente, si el diámetro de un círculo se extiende hasta el infinito la circunferencia coincidirá al final con el diámetro. La línea recta infinita es así al mismo tiempo un triángulo y un círculo. Huelga decir que Nicolás consideraba esas especulaciones matemáticas solamente como símbolos; el infinito matemático y el ser absolutamente infinito no son la misma cosa, aunque el primero puede servir como símbolo del segundo y ayudar al pensamiento en la teología metafísica.[394]

Las principales ideas del *De docta ignorantia* fueron resumidas en los escritos que componen el *Idiotae*, y en el *De venatione sapientiae* Nicolás reafirmó su creencia en la idea de ignorancia «docta» o «instruida». En esa última obra reafirmó también la doctrina contenida en el *De non aliud*. Dios no puede ser definido por otros términos; Él es su propia definición. Del mismo modo, Dios no es distinto de ninguna otra cosa, puesto que Él define a todo lo demás, en el sentido de que solamente Él es la fuente y el conservador de la existencia de todas las cosas.[395] Nicolás reafirmó también la idea central que había desarrollado en el *De possest*. «Solamente Dios es *Possest*, porque Él es en acto lo que puede ser».[396] Dios es acto eterno. Esa idea fue reasumida en el *De apice theoriae*, última obra de Nicolás de Cusa, en la que se representa a Dios como el *posse ipsum*, el absoluto poder que se revela en las criaturas. El énfasis puesto en esa idea ha sugerido a algunos estudiosos de la obra de Nicolás de Cusa que éste había cambiado de opinión. Y, ciertamente, hay mucho que decir en favor de ese modo de ver. Nicolás dice explícitamente en el *De apice theoriae* que en otro tiempo pensó que la verdad acerca de Dios se encuentra mejor en las tinieblas o la oscuridad que en la claridad, y añade que la idea de *posse*, poder, es fácil de entender. ¿Qué niño o muchacho ignora la naturaleza del *posse*, siendo así que sabe muy bien que puede comer, correr o hablar? Y si se le preguntara si podría hacer algo, levantar una piedra por ejemplo, sin el poder de hacerlo, juzgaría que semejante pregunta era enteramente superflua. Ahora bien, Dios es el absoluto *posse ipsum*. Se diría, pues, que Nicolás sintió la necesidad de contrarrestar la teología negativa en la que anteriormente había puesto tanto énfasis. Y tal vez podemos decir que la idea de *posse* junto con otras ideas positivas como la de la luz, de la que él hizo uso en su teología natural, expresaba su convicción de la inmanencia divina, mientras que el énfasis en la teología negativa representaba su creencia en la trascendencia divina. Pero sería equivocado sugerir que Nicolás abandonase la vía negativa por la afirmativa. En su última obra deja perfectamente claro que el *posse ipsum* divino es en sí mismo incomprensible, e incomparable con el poder creado. En el *Compendium*,[397] que escribió un año antes que el *De apice theoriae*, Nicolás dice que el Ser incomprensible, sin dejar de ser siempre el mismo, se manifiesta de una diversidad de modos, en una diversidad de «signos». Es como si

una misma cara apareciera de modos diferentes en numerosos espejos. La cara es siempre la misma, pero sus apariciones, que son siempre distintas de ella misma, son diversas. Puede ser que Nicolás haya descrito la naturaleza divina de maneras diversas, y que haya pensado que había agotado la vía de la negación; pero no parece que hubiera ningún cambio fundamental en su modo de ver. Dios fue siempre para él trascendente, infinito e incomprensible, aunque fuese también inmanente, y aun cuando acaso Nicolás llegara a ver la deseabilidad de poner mayormente de relieve ese aspecto de Dios.

5.La relación de Dios al mundo.

Al hablar de la relación entre Dios y el mundo, Nicolás se valió de frases que han sugerido a algunos lectores una interpretación panteísta. Dios contiene todas las cosas; es *omnia complicans*. Todas las cosas están contenidas en la simplicidad divina, y sin Dios nada es. Dios es también *omnia explicans*, fuente de las múltiples cosas que revelan algo de Él. *Deus ergo est omnia complicans, in hoc quod omnia in eo; est omnia explicans, in hoc quia ipse in ómnibus*.[398] Pero Nicolás hizo protestas de no ser panteísta. Dios contiene todas las cosas en cuanto que Él es la causa de todas las cosas: las contiene *complicative*, como una unidad en su esencia divina y simple. Él es en todas las cosas *explicative*, en el sentido de que es inmanente en todas las cosas y todas las cosas dependen esencialmente de Él. Cuando Nicolás de Cusa afirma que Dios es a la vez el centro y la circunferencia del mundo,[399] no debe ser interpretado ni en un sentido panteísta ni en un sentido «a-cosmístico». El mundo, dice Nicolás, no es una esfera limitada, con un centro y una circunferencia definidos. Cualquier punto puede ser considerado como centro del mundo, y éste no tiene circunferencia. Así pues, Dios puede ser llamado centro del mundo en vista del hecho de que está en todas partes, que es omnipresente; y puede ser llamado circunferencia del mundo en tanto que Él no está en parte alguna, con una presencia local, se entiende. Nicolás estuvo indudablemente influido por escritores como Juan Scoto Eriúgena, y empleó el mismo tipo de frases atrevidas que había empleado el Maestro Eckhart. Pero, a pesar de su fuerte tendencia al acosmismo —por lo que hace al significado literal de alguno de sus enunciados—, está claro que insistió enérgicamente en la distinción entre la criatura finita y la Divinidad infinita.

En frases que recuerdan la doctrina de Juan Scoto Eriúgena, Nicolás de Cusa explica que el mundo es una teofanía, una «contracción» del ser divino. El universo

es el *contractum maximum* que llega a la existencia mediante la emanación a partir del *absolutum maximum*.[400] Toda criatura es, por así decirlo, un Dios creado (*quasi Deus creatus*).[401] Nicolás llega incluso a decir que Dios es la esencia absoluta del mundo o universo, y que el universo es esa misma esencia en un estado de «contracción» (*Est enim Deus quidditas absoluta mundi seu universi. Universum vero est ipsa quidditas contracta*).[402] Similarmente, en el *De coniecturis*[403] declara que decir que Dios es en el mundo es también decir que el mundo es en Dios, y en el *De visione Dei*[404] habla de Dios como invisible en Sí mismo pero visible *uti creatura est*. Es innegable que enunciados de ese tipo se prestan a una interpretación panteísta; pero Nicolás pone ocasionalmente en claro que es un error interpretarlas de esa manera. Por ejemplo, en el *De coniecturis*[405] afirma que «el hombre es Dios, pero no absolutamente, puesto que es un hombre. Es, por lo tanto, un Dios humano (*humanus est igitur Deus*)». Y procede a afirmar que «el hombre es también, el mundo», y explica que el hombre es el microcosmos, o «un cierto mundo humano». Sus enunciados son audaces, es cierto; pero al decir que el hombre es Dios, aunque no absolutamente, no parece que quiera decir más de lo que otros escritores quisieron decir al llamar al hombre imagen de Dios. Está claro que Nicolás de Cusa estaba profundamente convencido de que el mundo es nada aparte de Dios, y que su relación a Dios es la de un espejo de lo divino. El mundo es la *infinitas contracta* y la *contracta unitas*.[406] Pero eso no significa que el mundo sea Dios en un sentido literal; en la *Apologia doctae ignorantiae* Nicolás rechaza explícitamente la acusación de panteísmo. En la *explicatio Dei* o creación del mundo la unidad se «contrae» en pluralidad, la infinitud en finitud, la simplicidad en composición, la eternidad en sucesión, la necesidad en posibilidad.[407] En el plano de la creación la infinitud divina se expresa o revela a sí misma en la multiplicidad de las cosas finitas, mientras que la eternidad divina se expresa o revela a sí misma en la sucesión temporal. La relación de las criaturas al Creador sobrepasa nuestra comprensión; pero Nicolás, según su costumbre, presenta frecuentemente analogías tomadas de la geometría y de la aritmética, que él creía que hacían las cosas un poco más claras.

6.La «infinitud» del mundo.

Pero aunque el mundo conste de cosas finitas, es, en cierto sentido, infinito. Por ejemplo, el mundo es inacabable o indeterminado en relación al tiempo. Nicolás está

de acuerdo con Platón en que el tiempo es la imagen de la eternidad,[408] e insiste en que, puesto que antes de la creación no había tiempo alguno, hemos de decir que el tiempo procede de la eternidad. Y si el tiempo procede de la eternidad participa de ésta. «No creo que nadie que entienda niegue que el mundo es eterno, aunque no sea la eternidad».[409] «Así, el mundo es eterno porque procede de la eternidad, y no del tiempo. Pero el nombre “eterno” corresponde mucho más al mundo que al tiempo, puesto que la duración del mundo no depende del tiempo. Porque si el movimiento del cielo y el tiempo, que es la medida del movimiento, cesasen, el mundo no cesaría de existir».[410] Nicolás distinguía, pues, entre tiempo y duración, aunque no desarrolló el tema. El tiempo es la medida del movimiento, y es, así, el instrumento de la mente que realiza la medida, y depende de la mente.[411] Si el movimiento desapareciese, no habría tiempo; pero todavía habría duración. La duración sucesiva es la copia o imagen de la duración absoluta que es la eternidad. Solamente podemos concebir la eternidad como una duración inacabable. La duración del mundo es, pues, la imagen de la eternidad divina, y puede ser llamada en algún sentido «infinita». Es ésa una curiosa línea de argumentación, y no es fácil ver cuál es su significado preciso; pero puede presumirse que Nicolás quería decir, al menos en parte, que la duración del mundo es potencialmente inacabable. No es la absoluta eternidad de Dios, pero no tiene por si misma unos límites necesarios.

El universo es uno, sin limitar por ningún otro universo. Es, por lo tanto, en cierto sentido, espacialmente «infinito». Carece de todo centro fijo, y no hay punto alguno que no pudiera escogerse como centro del mundo. Por supuesto, no hay ni «abajo» ni «arriba» absolutos. La Tierra no es ni el centro del mundo ni su parte más baja y más humilde; ni tiene el Sol ninguna posición privilegiada. Nuestros juicios en tales materias son relativos. En el universo todo se mueve, y también lo hace la Tierra. «La Tierra, que no puede ser el centro, no puede estar sin algún movimiento».[412] Es más pequeña que el Sol, pero es mayor que la Luna, como podemos saber por observación de los eclipses.[413] No parece que Nicolás diga explícitamente que la Tierra gira en torno al Sol, pero pone en claro que tanto el Sol como la Tierra se mueven, junto con todos los demás cuerpos, aunque sus velocidades no son iguales. El hecho de que no percibamos el movimiento de la Tierra no es un argumento válido contra dicho movimiento. Solamente percibimos el movimiento en relación con puntos determinados; y si un hombre en una barca, en el rio, no pudiese ver las orillas y no supiese que el agua se movía, imaginaria que la barca no cambiaba de sitio.[414] Un hombre estacionado en la Tierra puede pensar que la Tierra está inmóvil y que los otros cuerpos celestes están en movimiento, pero si estuviera en el Sol, o en la Luna, o en Marte, pensaría lo mismo del cuerpo en el que estuviese estacionado.[415] Nuestros juicios sobre el movimiento son relativos: no podemos alcanzar «la verdad absoluta» en esas materias astronómicas. Para comparar los movimientos de los cuerpos celestes hemos de hacerlo en relación a ciertos puntos fijos seleccionados;

pero en la realidad no hay puntos fijos. Así, pues, en astronomía no podemos lograr más que un conocimiento aproximado o relativo.

7.El sistema cósmico y el alma del mundo.

La idea de una jerarquía de niveles de la realidad, a partir de la materia, y pasando por los organismos, animales y hombres, hasta los espíritus puros, fue una importante característica tanto del aristotelismo como de la tradición platónica. Pero Nicolás de Cusa, aun conservando esa idea, hizo un especial hincapié en la cosa individual como manifestación única de Dios. En primer lugar, no hay dos cosas individuales exactamente semejantes. Al decir tal cosa Nicolás no pretendía negar la realidad de las especies. Los peripatéticos, dice,[416] tienen razón al afirmar que los universales no existen realmente; solamente existen cosas individuales, y los universales como tales pertenecen al orden conceptual. Pero no por ello los miembros de una especie dejan de tener una común naturaleza específica, que existe en cada uno de ellos en un estado «contraído», es decir, como una naturaleza individual.[417] Pero ninguna cosa individual realiza plenamente la perfección de su especie; y cada miembro de una especie tiene sus propias características distintas.[418]

En segundo lugar, cada cosa individual refleja el universo entero. Toda cosa existente «contrae» todas las demás cosas, de modo que el universo existe *contracte* en cada cosa finita.[419] Además, como Dios es en el universo y el universo es en Dios, y como el universo es en cada cosa, decir que todo es en cada cosa es también decir que Dios es en cada cosa y cada cosa en Dios. En otras palabras, el universo es una «contracción» del ser divino, y cada cosa finita es una «contracción» del universo.

El mundo es, en consecuencia, un sistema armonioso. Consta de una multiplicidad de cosas finitas; pero sus miembros están de tal modo relacionados entre sí y al todo que hay una «unidad en la pluralidad».[420] El universo uno es el despliegue de la absoluta y simple unidad divina, y el universo entero es reflejado en cada parte individual. Según Nicolás de Cusa, hay un «alma del mundo» (*anima mundi*); pero él rechaza la concepción platónica de dicha alma. No es un ser realmente existente, distinto, por una parte, de Dios, y, por otra, de las cosas finitas del mundo. Si el alma del mundo se considera como una forma universal que contiene en sí misma todas las formas, no tiene existencia propia separada. Las

formas existen realmente en el Verbo divino, como idénticas al Verbo divino, y existen en las cosas *contracte*,[421] es decir, como formas individuales de cosas. Nicolás entendió evidentemente a los platónicos en el sentido de que las formas universales existen en un alma del mundo que es distinta de Dios, y él rechazó esa opinión. En *Idiotae*[422] dice que a lo que Platón llamaba «alma del mundo» o «naturaleza» es Dios, «que obra todas las cosas en todas las cosas». Está, pues, claro que, aunque Nicolás tomase del platonismo la expresión «alma del mundo», no la entendió en el sentido de un ser existente distinto de Dios e intermedio entre Dios y el mundo. En su cosmología no hay un estadio intermediario en la creación entre el infinito actual, Dios, y el infinito potencial, el mundo creado.

8.El hombre como microcosmos; Cristo.

Aunque cada ser finito refleja el universo entero, es así particularmente en el caso del hombre, que combina en sí mismo materia, vida orgánica, vida animal sensitiva y racionalidad espiritual. El hombre es el microcosmos, un mundo en pequeño, que comprende en sí mismo las esferas intelectual y material de la realidad.[423] «No podemos negar que el hombre es llamado microcosmos, es decir, un pequeño mundo»; y así como el mundo grande, el universo, tiene su alma, así también tiene su alma el hombre.[424] El universo se refleja en cada una de sus partes, y eso vale análogamente del hombre, que es el pequeño universo o mundo. La naturaleza del hombre es reflejada en una parte como la mano, pero más perfectamente en la cabeza. Así mismo el universo, aunque reflejado en todas sus partes, es reflejado más perfectamente en el hombre. En consecuencia, puede decirse del hombre que es «un mundo perfecto, aunque es un pequeño mundo, y una parte del mundo grande».[425] En efecto, al reunir en sí mismo atributos que se encuentran por separado en otros seres, el hombre es una representación finita de la *coincidentia oppositorum* divina.

El universo es el *concretum maximum*, mientras que Dios es el *absolutum maximum*, la grandeza absoluta. Pero el universo no existe aparte de las cosas individuales; y ninguna cosa individual encarna todas las perfecciones de su especie. La grandeza absoluta nunca es, pues, plenamente «contraída» o hecha «concreta». Podemos, sin embargo, concebir un *maximum contractum* o *concretum*, que uniría en sí mismo no solamente los diversos niveles de existencia creada, como lo hace el hombre, sino también la Divinidad misma junto con la naturaleza creada, aunque esa

unión «excedería nuestra comprensión».[426] Pero aunque el modo de unión sea un misterio, sabemos que en Cristo las naturalezas divina y humana han sido unidas sin confusión y sin distinción de personas. Cristo es, pues, el *maximum concretum*. Es también el *medium absolutum*, no solamente en el sentido de que en Él hay una unión única y perfecta de lo increado y lo creado, de la naturaleza divina y la humana, sino también en el sentido de que Él es el medio único y necesario por el que los seres humanos pueden ser unidos a Dios.[427] Sin Cristo, es imposible que el hombre consiga la felicidad eterna. Él es la perfección última del universo,[428] y en especial del hombre; el hombre solamente puede realizar sus potencialidades más altas mediante su incorporación a Cristo. Y no podemos ser incorporados a Cristo o transformados en su imagen si no es a través de la Iglesia, la cual es el cuerpo de Cristo.[429] El *Dialogus de pace seu concordantia fidei* pone de manifiesto que Nicolás de Cusa no tenía en modo alguno perspectivas estrechas, y que estaba perfectamente preparado a hacer concesiones a la Iglesia oriental en beneficio de la unidad; pero sus obras en general no sugieren ni mucho menos que viese con buenos ojos el sacrificio de la integridad de la fe católica para conseguir una unidad externa, por muy profundamente interesado que pudiera estar por la unidad, y por profundamente consciente que fuera del hecho de que tal unidad solamente podría ser lograda mediante un acuerdo pacífico.

9.Filiación filosófica de Nicolás.

Está suficientemente claro que Nicolás de Cusa hizo amplio uso de los escritos de filósofos anteriores. Por ejemplo, cita con frecuencia al Pseudo-Dionisio; y es evidente que fue muy influido por la insistencia de éste en la teología negativa y en el uso de símbolos. Conocía también el *De divisione naturae* de Juan Scoto Eriúgena, y aunque la influencia del Eriúgena sobre su pensamiento fue indudablemente menor que la ejercida por el Pseudo-Dionisio (al que Nicolás creía, desde luego, discípulo de san Pablo), es razonable suponer que alguna de sus audaces afirmaciones sobre el modo en que Dios se hace «visible» en las criaturas fueron propiciadas por la lectura de la obra del filósofo del siglo IX. Igualmente, Nicolás fue sin duda influido por los escritos del Maestro Eckhart y por la utilización por éste de antinomias alarmantes. En realidad, gran parte de la filosofía de Nicolás de Cusa, su teoría de la *docta ignorantia*, su idea de Dios como *coincidentia oppositorum*, su insistencia en

presentar el mundo como automanifestación divina y como *explicatio Dei*, su noción del hombre como microcosmos, pueden ser consideradas como desarrollos de filosofías anteriores, particularmente de las pertenecientes en un sentido amplio a la tradición platónica, y de las que pueden ser clasificadas en algún sentido como místicas. Su afición a las analogías y al simbolismo matemático recuerda no solamente los escritos de platónicos y pitagóricos del mundo antiguo, sino también los de san Agustín y otros escritores cristianos. Son ese tipo de consideraciones las que proporcionan una buena base a los que tienden a clasificar a Nicolás de Cusa como un pensador medieval. Su preocupación por nuestro conocimiento de Dios y por la relación del mundo a Dios apunta hacia la Edad Media. Algunos historiadores dirían que todo su pensamiento se mueve entre categorías medievales y lleva la marca del catolicismo medieval. Incluso sus manifestaciones más alarmantes pueden encontrar paralelos en escritores a los que todo el mundo clasificaría como medievales.

Por otra parte, es posible pasar al extremo opuesto y tratar de empujar a Nicolás de Cusa hasta dentro de la Edad Moderna. Su insistencia en la teología negativa, por ejemplo, y su doctrina de Dios como *coincidentia oppositorum* pueden ser asimiladas a la teoría de Schelling del Absoluto como punto en el que se desvanecen todas las diferencias y distinciones; y su modo de concebir el mundo como la *explicatio Dei* puede ser considerado como una anticipación de la teoría hegeliana de la Naturaleza como Dios-en-su-alteridad, como manifestación concreta o encarnación de la Idea abstracta. Es decir, que la filosofía de Nicolás de Cusa puede también ser considerada como una anticipación del idealismo alemán. Además, es obvio que la idea de Nicolás de que el universo se refleja en cada cosa finita, y la de la diferencia cualitativa que hay siempre entre dos cosas cualesquiera, reaparecieron en la filosofía de Leibniz.

Creo que es difícil negar que haya alguna verdad en cada uno de los dos puntos de vista citados. Es indudable que la filosofía de Nicolás de Cusa utilizó en gran medida sistemas precedentes o dependió de éstos. Por otra parte, señalar las semejanzas entre ciertos aspectos de su pensamiento y la filosofía de Leibniz no es en modo alguno coger por los pelos analogías forzadas. Cuando se pasa a relacionar a Nicolás de Cusa con el idealismo especulativo alemán postkantiano, los vínculos se hacen sin duda más tenues, y aumentan las posibilidades de asimilaciones anacrónicas; pero es verdad que en el siglo XIX empezó a mostrarse interés por los escritos de Nicolás, y que eso se debió en gran parte a la dirección tomada en dicho siglo por el pensamiento alemán. Pero si en ambos puntos de vista hay verdad, tanto mayor razón hay, según creo, para reconocer en Nicolás de Cusa un pensador de transición, una figura del Renacimiento. Su filosofía de la Naturaleza, por ejemplo, contenía ciertamente elementos del pasado, pero representaba también el creciente interés en el sistema de la Naturaleza y lo que quizá pudiera llamarse el creciente sentimiento del universo como sistema en desarrollo y autodespliegue. Con su idea de

la «infinitud» del mundo, Nicolás de Cusa influyó en otros pensadores del Renacimiento, especialmente en Giordano Bruno, aun cuando éste desarrollase las ideas de Nicolás en una dirección que era ajena a la intención y a las convicciones del cusano. Igualmente, aunque gran parte de la teoría de la Naturaleza como *explicatio Dei* dependiera de la tradición platónica o neoplatónica, encontramos en esa teoría una insistencia en la cosa individual y en la Naturaleza como sistema de cosas individuales, ninguna de las cuales puede ser exactamente semejante a otra cualquiera, que, como ya hemos dicho, mira hacia adelante, en dirección a la filosofía leibniziana. Además, su repulsa de la idea de que alguna cosa del mundo pueda ser llamada propiamente estacionaria, y de las nociones de «centro», «arriba» o «abajo» absolutos, vincula a Nicolás con los cosmólogos y científicos del Renacimiento más bien que con la Edad Media. Es, sin duda, perfectamente cierto que la concepción de la relación del mundo con Dios era en Nicolás de Cusa una concepción teísta; pero si la Naturaleza se considera como un sistema armonioso que es en cierto sentido «infinito», y que es un despliegue o manifestación progresiva de Dios, esa idea facilita y promueve la investigación de la Naturaleza por razón de sí misma, y no simplemente como un trampolín para el conocimiento metafísico de Dios. Nicolás no era panteísta, pero su filosofía, al menos en ciertos aspectos, puede ser agrupada con la de Bruno y otros filósofos de la Naturaleza renacentistas; y fue sobre el fondo de esas filosofías especulativas como pensaron y trabajaron los científicos del Renacimiento. Podemos observar en ese contexto que las especulaciones matemáticas de Nicolás de Cusa fueron un estímulo para Leonardo da Vinci.

En conclusión, quizá debamos recordar aquí que, aunque su idea del sistema infinito de la Naturaleza fuera luego desarrollada por filósofos como Giordano Bruno, y aunque esas filosofías naturales especulativas formasen un fondo y un estímulo para las investigaciones científicas de la Naturaleza, el propio Nicolás de Cusa no solamente fue un cristiano, sino un pensador esencialmente cristiano preocupado por la búsqueda del Dios escondido, y cuyo pensamiento tuvo un carácter claramente cristocéntrico. Para ilustrar este último punto es para lo que, al tratar de su teoría del hombre como microcosmos, he mencionado su doctrina de Cristo como el *maximum contractum* y el *medium absolutum*. En sus intereses humanistas, en su insistencia en la individualidad, en el valor que concedió a nuevos estudios matemáticos y científicos, y en la combinación de un espíritu crítico con una marcada tendencia mística, Nicolás de Cusa estaba emparentado con un gran número de pensadores del Renacimiento; pero él continuó dentro del Renacimiento la fe que había animado e inspirado a los grandes pensadores de la Edad Media. En cierto sentido, su mentalidad estaba empapada en las nuevas ideas que fermentaban en su tiempo; pero la perspectiva religiosa que dominaba su pensamiento le libró de las extravagancias en que cayeron algunos de los filósofos renacentistas.

Capítulo XVI
Filosofía de la naturaleza.
I

1.Observaciones generales.

En el capítulo anterior he mencionado la relación entre la idea de Naturaleza de Nicolás de Cusa y las otras filosofías de la Naturaleza que aparecieron en la época del Renacimiento. La idea de Naturaleza de Nicolás era teocéntrica; y, en ese aspecto de su filosofía, el cusano está cerca de los principales filósofos de la Edad Media; pero hemos visto cómo se destacaba al primer plano de su pensamiento la idea de la Naturaleza como un sistema infinito, en el que la Tierra no ocupa posición privilegiada alguna. En otros numerosos pensadores renacentistas aparece la idea de la Naturaleza considerada como una unidad autosuficiente, como un sistema unificado por fuerzas omnipresentes de simpatía y atracción, y animado por un alma cósmica, más bien que, como en el caso de Nicolás de Cusa, como una manifestación externa de Dios. La Naturaleza fue considerada prácticamente por dichos filósofos como un organismo, en el cual las tajantes distinciones, características del pensamiento medieval, entre lo viviente y lo no-viviente, entre el espíritu y la materia, perdían significado y aplicación. Las filosofías de ese tipo tendieron de una manera natural a ser de carácter panteísta. En ciertos aspectos tenían alguna afinidad con aspectos del platonismo o el neoplatonismo revividos en el Renacimiento; pero mientras los platónicos subrayaban lo sobrenatural y el ascenso del alma a Dios, los filósofos de la Naturaleza hacían más bien hincapié en la Naturaleza misma, considerada como un sistema autosuficiente. Eso no es decir que todos los pensadores del Renacimiento que usualmente se consideran como «filósofos de la Naturaleza» abandonasen la teología cristiana o se viesen a sí mismos como revolucionarios; pero su pensamiento tendía a aflojar los lazos que ataban la naturaleza a lo sobrenatural. Aquellos filósofos tendían al «naturalismo».

Es bastante difícil, sin embargo, formular juicios generales a propósito de aquellos pensadores del Renacimiento a los que los historiadores acostumbran clasificar como «filósofos naturales» o «filósofos de la Naturaleza»; o quizá sería mejor decir que es peligroso hacerlo. Entre los italianos, por ejemplo, se pueden encontrar ciertamente afinidades entre la filosofía de Giordano Bruno y la filosofía

romántica alemana del siglo XIX. Pero «romanticismo» no es exactamente una categoría que pueda asignarse al pensamiento de Jerónimo Fracastoro (1483-1553), que fue médico del papa Pablo III y escribió sobre temas de medicina, y también compuso una obra sobre astronomía, el *Homocentricorum seu de stellis liber* (1535). En su *De sympathia et antipathia rerum* (1542) postuló la existencia de «simpatías» y «antipatías» entre los objetos, es decir, de fuerzas de atracción y repulsión, para explicar los movimientos de los cuerpos en sus relaciones mutuas. Los nombres «simpatía» y «antipatía» pueden parecer quizá sintomáticos de un modo de ver romántico; pero Fracastoro explicaba el modo de operación de aquellas fuerzas mediante unos supuestos *corpuscula* o *corpora sensibilia* que son emitidos por los cuerpos y entran a través de los poros en otros cuerpos. Aplicando esa línea de pensamiento al problema de la percepción, Fracastoro postuló la emisión de *species* o imágenes que entran en el sujeto percipiente. Es obvio que esa teoría renovaba las teorías mecánicas de la percepción propuestas en tiempos antiguos por Empédocles, Demócrito y Epicuro, aunque Fracastoro no adoptó la teoría general atomista de Demócrito. Ese tipo de explicación subraya la pasividad del sujeto en la percepción de objetos externos, y en su *Turrius sive de intellectione* (publicado en 1555), Fracastoro dice que la intelección no es sino la representación de un objeto en la mente, el resultado de la recepción de una *species* del objeto. De ahí sacaba Fracastoro la conclusión de que el entendimiento es probablemente puramente pasivo. Es cierto que postuló también un poder especial, al que llamó *subnotio*, de experimentar o aprehender las diversas impresiones de una cosa como una totalidad poseedora de relaciones que están presentes en el objeto mismo, o como un todo significativo. De ese modo, no tenemos derecho a decir que Fracastoro negase toda actividad por parte de la mente. No negó el poder de reflexión ni el de construir conceptos o términos universales. Además, la utilización del término *species* derivaba evidentemente de la tradición aristotélico-escolástica. No obstante todo eso, la teoría de la percepción de Jerónimo Fracastoro tuvo un carácter marcadamente «naturalista». Tal vez eso deba relacionarse con sus intereses de profesional de la medicina.

Si Fracastoro fue un médico, Cardano fue un matemático, y Telesio tuvo un amplio campo de intereses en materias científicas. Pero aunque un hombre como Telesio subrayase la necesidad de investigación empírica en la ciencia, no se limitó ciertamente a hipótesis que pudiesen ser empíricamente verificadas, sino que se lanzó a especulaciones filosóficas propias. No es siempre fácil decidir si un determinado pensador del Renacimiento debe ser clasificado como filósofo o como hombre de ciencia: numerosos filósofos de la época estuvieron interesados por la ciencia y la investigación científica, mientras que los hombres de ciencia no volvieron siempre la espalda, ni mucho menos, a la especulación filosófica. No obstante, aquellos cuya obra científica general fue de importancia para el desarrollo de los estudios científicos son muy razonablemente clasificados como científicos, mientras que

aquellos que son dignos de nota por su especulación más que por su contribución personal a los estudios científicos, son clasificados como filósofos de la Naturaleza, aun cuando hubieran contribuido indirectamente al progreso científico mediante la anticipación especulativa de alguna de las hipótesis que los científicos intentaron verificar. Pero la unión de especulación filosófica a interés por materias científicas, combinado a veces con interés por la alquimia e incluso por la magia, fue característica de los pensadores del Renacimiento. Éstos tenían una profunda creencia en el libre desarrollo del hombre y en su poder creativo, y aspiraban a promover el desarrollo y el poder humano por medios diversos. Sus mentes se deleitaban en la libre especulación intelectual, en el desarrollo de nuevas hipótesis y en la averiguación de nuevos hechos acerca del mundo; y el no infrecuente interés por la alquimia era debido, más que a simple superstición, a la esperanza de extender así el poder del hombre y su dominio. Con las cualificaciones necesarias, puede decirse que el espíritu del Renacimiento se expresó mediante el traslado del énfasis de lo transmundano a lo intramundano, de la trascendencia a la inmanencia, y de la dependencia del hombre al poder creador del hombre. El Renacimiento fue de una época de transición de un período en el que la teología formaba el trasfondo mental y estimulaba las mentes de los hombres, a un período en el que el desarrollo de las ciencias particulares de la naturaleza iba a influir cada vez más en la mentalidad y en la civilización humana; y al menos algunas de las filosofías del Renacimiento operaron como agentes de fertilización para el crecimiento de las ciencias más que ser sistemas de pensamiento que puedan tratarse muy seriamente como filosofías.

En este capítulo, me propongo tratar brevemente de algunos de los filósofos italianos de la Naturaleza, y del filósofo francés Pierre Gassendi. En el capítulo siguiente trataré de los filósofos de la Naturaleza alemanes, a excepción de Nicolás de Cusa, del que ya hemos hablado en el capítulo anterior.

2.Jerónimo Cardano.

Jerónimo Cardano (1501-1576) fue un matemático notable y un celebrado médico, que llegó a ser profesor de medicina en Pavía, en 1547. Figura típicamente renacentista, combinaba sus estudios matemáticos y la práctica de la medicina con un interés por la astrología y una fuerte inclinación a la especulación filosófica. Su filosofía fue una doctrina hilozoísta. Hay una materia original, indeterminada, que llena todo el espacio. Además, es necesario postular un principio de producción y

movimiento, que es el alma del mundo. Ésta llega a ser un factor en el mundo empírico bajo la forma de calor o de luz; y, por la operación del alma del mundo en la materia, se producen los objetos empíricos, todos los cuales tienen algo de animado, y entre los cuales existen relaciones de simpatía y antipatía. En el proceso de formación del mundo, el cielo, sede del calor, se separó en primer lugar del mundo sublunar, que es el lugar de los elementos húmedo y frío. El entusiasmo de Cardano por la astrología se expresa en su convicción de que los cielos influyen en el curso de los acontecimientos en el mundo sublunar. Los metales son producidos en el interior de la tierra por las relaciones mutuas de los tres elementos de tierra, agua y aire; y no solamente son cosas vivientes, sino que todos tienden hacia la forma de oro. En cuanto a lo que normalmente se llama seres vivientes, los animales se produjeron a partir de formas de gusanos, y las formas de gusanos proceden del calor natural de la tierra.

Esa concepción del mundo como un organismo animado o como un sistema unificado animado por un alma cósmica debía mucho, sin duda alguna, al *Timeo* de Platón, mientras que algunas ideas, como las de materia indeterminada y «formas», procedían de la tradición aristotélica. Podría quizás esperarse que Cardano desarrollara aquellas ideas en una dirección puramente naturalista, pero Cardano no era materialista. Hay en el hombre un principio racional inmortal, la *mens*, que entra en unión temporal con el alma mortal y el cuerpo. Dios creó un determinado número de esas almas inmortales, y la inmortalidad implica la metempsícosis. En esa concepción de la mente inmortal como algo separable del alma mortal del hombre se puede ver la influencia del averroísmo; y probablemente puede verse la misma influencia en la negativa de Cardano a admitir que Dios creó el mundo libremente. Si la creación fuese debida simple y exclusivamente a la decisión divina, no habría razón o fundamento para la creación; ésta fue un proceso necesario más que el resultado de la simple decisión divina.

Pero en la filosofía de Cardano había algo más que meras aficiones de anticuario o que un amontonamiento de elementos tomados de distintas filosofías del pasado, para formar un sistema hilozoísta o animista. Está claro que Cardano puso un gran énfasis en la idea de ley natural, y en la unidad de la Naturaleza como un sistema gobernado por leyes; y, en ese aspecto, su pensamiento estaba a tono con el movimiento científico del Renacimiento, aunque él expresase su creencia en la ley natural en términos de ideas y teorías tomadas de las filosofías del pasado. Su convicción en cuanto al imperio de la ley resalta claramente en su insistencia en que Dios ha sometido a los cuerpos celestes, y a los cuerpos en general, a leyes matemáticas, y en que la posesión de conocimiento matemático es una forma de verdadera sabiduría. Incluso su creencia en la «magia natural» representa aquella convicción, porque el poder de la magia se basa en la unidad de todo lo que es. Naturalmente, el sentido en el que puede decirse que las palabras «son» y pertenecen al reino de las causas necesita un análisis mucho más claro que lo que Cardano

intentó; pero el interés por la magia que fue una de las características de alguno de los pensadores del Renacimiento expresa la creencia de éstos en el sistema causal del universo, aunque a nosotros nos parezca fantástico.

3.Bernardino Telesio.

Una teoría hilozoísta fue también mantenida por Bernardino Telesio (1509-1588), de Cosenza (Calabria), autor del *De natura rerum iuxta propria principia*, y fundador de la *Academia Telesiana*, o *Cosentina*, de Nápoles. Según Telesio, las causas fundamentales de los acontecimientos naturales son los elementos cálido y frío, cuya oposición está concretamente representada por la antitesis tradicional entre cielo y tierra. Además de esos dos elementos, Telesio postuló un tercero, la materia pasiva, que se distiende o rarifica por la acción del calor y se comprime por la acción del frío. En los cuerpos de los animales y de los hombres está presente el «espíritu», una fina emanación del elemento cálido que recorre todo el cuerpo a través de los nervios, aunque su lugar propio es el cerebro. Esa idea de «espíritu» puede hacerse remontar a la teoría estoica del *pneuma*, que derivó a su vez de las escuelas médicas de Grecia, y que reaparece en la filosofía de Descartes bajo el nombre de «espíritus animales».

El «espíritu», que es una especie de substancia psíquica, puede recibir impresiones producidas por las cosas externas y puede renovarlas en la memoria. El espíritu tiene, así, la función de recibir impresiones sensibles y de anticipar futuras impresiones sensibles; y el razonamiento analógico de un caso a otro se basa en la percepción sensible y la memoria. El razonamiento comienza, pues, con la percepción sensible, y su función es anticipar percepciones sensibles, en cuanto que sus conclusiones o anticipaciones de experiencias futuras deben ser verificadas empíricamente. Telesio no vacila en sacar la conclusión de que *intellectio longe est sensu imperfectior*.[430] Interpretó, por ejemplo, la geometría a la luz de esa teoría, a saber, como una forma sublimada de razonamiento analógico basado en la percepción sensible. Por otra parte, Telesio admitía la idea de espacio vacío, que no es una cosa, sino más bien el sistema de relaciones entre las cosas. Los lugares son modificaciones de ese sistema u orden general de relaciones.

El instinto o impulso natural fundamental en el hombre es el de la autoconservación. Ése es igualmente el instinto dominante en los animales, e incluso en la materia inorgánica, que sólo es no-viviente en un sentido relativo, como lo pone de manifiesto la omnipresencia del movimiento, que es un síntoma de vida. (En

realidad, todas las cosas poseen algún grado de «percepción», una idea que sería más tarde desarrollada por Leibniz.) Telesio analizó la vida emocional del hombre en términos de aquel instinto fundamental. Así, el amor y el odio son sentimientos dirigidos respectivamente hacia lo que propicia y hacia lo que obstaculiza la autoconservación, mientras que la alegría es el sentimiento concomitante de la autoconservación. Las virtudes cardinales, la prudencia y la fortaleza, por ejemplo, son formas diversas en que el instinto fundamental se "expresa a sí mismo en su cumplimiento, mientras que la tristeza y emociones afines son reflejo de una debilitación del impulso vital. Tenemos aquí una indudable anticipación del análisis spinoziano de las emociones.

Telesio no pensaba, sin embargo, que el hombre pueda ser analizado y explicado exclusivamente en términos biológicos. Porque el hombre es capaz de trascender el impulso biológico dirigido a la autoconservación: el hombre puede incluso descuidar su propia felicidad y exponerse libremente a la muerte. Puede también esforzarse por unirse a Dios y contemplar lo divino. Hay que postular, pues, la presencia en el hombre de una *forma superaddita*, el alma inmortal, que informa al cuerpo y al «espíritu», y que puede unirse a Dios.

El método profesado por Telesio era el método empírico; porque él buscaba el conocimiento del mundo en la percepción sensible, y veía el razonamiento poco más que como un proceso de anticipación de futuras experiencias sensibles sobre la base de la experiencia pasada. Puede considerarse, pues, que Telesio esbozó, aunque de un modo algo crudo, uno de los aspectos del método científico. Al mismo tiempo propuso una filosofía que iba más allá de lo que puede ser empíricamente verificado por la percepción sensible. Ese punto fue subrayado por Patrizzi, del que en seguida vamos a ocuparnos. Pero la combinación de la hostilidad a las abstracciones escolástica no solamente con el entusiasmo por la experiencia sensible inmediata, sino también con especulaciones filosóficas insuficientemente fundamentadas, fue bastante característica del pensamiento renacentista, que en muchos caso fue al mismo tiempo rico e indisciplinado.

4.Francesco Patrizzi.

Aunque Francesco Patrizzi (1529-1597) observase que Telesio no conformaba sus especulaciones filosóficas a sus propios cánones de verificación él mismo fue mucho más dado a la especulación que el propio Telesio, la esencia de cuya filosofía puede

ponerse razonablemente en su aspecto naturalista. Nacido en Dalmacia, Patrizzi acabó su vida, después de muchas peripecias, como profesor de filosofía platónica en Roma. Patrizzi fue autor de los *Discussionum peripateticarum libri XV* (1571) y de la *Nova universis philosophia* (1591), además de otras muchas obras, que incluya quince libros sobre geometría. Enemigo decido de Aristóteles, consideraba que el platonismo era mucho más compatible con el cristianismo, y que su propio sistema estaba maravillosamente adaptado para la recuperación de herejes al seno de la Iglesia. Dedicó su *Nova philosophia* al papa Gregorio XIV. Patrizzi podía perfectamente haber sido tratado, pues en nuestro capítulo sobre el revivir del platonismo; pero expuso una filosofía general de la Naturaleza, y por esa razón, he prefereido tratarle brevemente aquí.

Pratizzi recurrió al antiguo tema de la luz de la tradición platónica. Dios es la luz originaria e increada, de la cual procede la luz visible. Esa luz es el prinipio activo, formativo, en la Naturaleza, y como tal no puede decirse que sea enteramente material. En realidad, es una especie de ser intermedio que constituye un lazo entre lo puramente espiritual y lo puramente material e inerte. Pero aparte de la luz, es necesario postular otros factores fundamentales en la Naturaleza. Uno de ellos es el espacio, que Patrizzi describe de una manera bastante confusa. El espacio es existencia subsistente, que no inhiere en nada. ¿Es, pues, una substancia? No es, dice Patrizzi, una substancia individual compuesta de materia y forma, y no cae dentro de la categoría de substancia. Por otra parte, es en cierto sentido substancia, puesto que no inhiere en ninguna otra cosa. Así pues, no puede ser identificado con la cantidad. O, si es cantidad, no puede ser identificado con ninguna cantidad que caiga bajo la categoría de cantidad: él es la fuente y origen de toda cantidad empírica. La descripción que Patrizzi hace del espacio recuerda bastante la dada por Platón en el *Timeo*. No puede decirse del espacio que sea algo definido. No es puramente espiritual ni es, por otra parte, una substancia corpórea: es más bien «cuerpo incorpóreo», extensión abstracta, que precede, lógicamente al menos, a la producción de cuerpos distintos, y que puede construirse lógicamente a partir de *minima* o puntos. La idea del *minimum*, que no es ni grande ni pequeño, sino que es potencialmente ambas cosas, fue utilizada por Giordano Bruno. Según Patrizzi, el espacio es llenado por otro factor fundamental en la constitución del mundo, a saber, la «fluidez». La luz, el calor, el espacio y la fluidez son los cuatro principios o factores elementales.

La filosofía de Patrizzi fue una curiosa y extraña amalgama de especulación neoplatónica y de tentativas por explicar el mundo empírico con referencia a ciertos factores fundamentales materiales o cuasimateriales. La luz era para él en parte la luz visible, pero era también un ser o principio metafísico que emana de Dios y anima todas las cosas. Es el principio de multiplicidad, que trae a la existencia lo múltiple; pero es también el principio de unidad, que ata en unidad todas las cosas. Y si la mente puede ascender a Dios, es por medio de la luz.

5.Tommaso Campanella.

Otra extraña mezcla de elementos diversos fue ofrecida por Tomás (*Tommaso*) Campanella (1568-1639), perteneciente a la orden de predicadores y autor de la famosa utopía política *La ciudad del sol* (*Civitas solis*, 1623), en la que propuso, seriamente o no, una organización comunista de la sociedad, sugerida evidentemente por la *República* de Platón. Campanella pasó en prisión una parte muy considerable de su vida, principalmente por acusaciones de herejía; pero compuso numerosas obras filosóficas, entre ellas la *Philosophia sensibus demonstrata* (1591), el *De sensu rerum* (1620), el *Atheismus triumphatus* (1631) y la *Philosophia universalis seu metaphisica* (1637). En política sostuvo el ideal de una monarquía universal bajo la dirección espiritual del papa y la dirección temporal de la monarquía española. El mismo hombre que había de sufrir condena de cárcel por la acusación de conspirar contra el rey de España, cantó los elogios de la monarquía española en su *De monarchia hispanica* (1640).

Campanella fue fuertemente influido por Telesio, e insistió en la observación directa de la Naturaleza como fuente de nuestro conocimiento acerca del mundo. Tendió también a interpretar el razonamiento en las mismas líneas que habían sido trazadas por Telesio. Pero la inspiración de su pensamiento era diferente. Si Campanella subrayaba la importancia de la percepción sensible y del estudio empírico de la Naturaleza, lo hacía así porque la Naturaleza es, según su expresión, la estatua viviente de Dios, el reflejo o imagen de Dios. Hay dos caminos principales para llegar al conocimiento de Dios; primeramente, el estudio, con ayuda de los sentidos, de la autorrevelación de Dios en la Naturaleza, y, en segundo lugar, la Biblia. Que la Naturaleza ha de considerarse como una manifestación de Dios era, desde luego, un tema familiar en el pensamiento medieval. Baste pensar en la doctrina de san Buenaventura del mundo material como un *vestigium* o *umbra Dei*; y Nicolás de Cusa, que influyó en Campanella, había desarrollado esa línea de pensamiento. Pero el dominico renacentista dio mucha importancia a la observación real de la Naturaleza. No se trata, en su caso, primordialmente de encontrar analogías místicas en la Naturaleza como en el caso de san Buenaventura, sino más bien de leer el libro de la Naturaleza según éste se encuentra abierto a la percepción sensible.

Que la existencia de Dios puede probarse era algo de lo que Campanella estaba totalmente convencido. Y el modo en que se dispuso a probarlo tiene interés, aunque solamente fuera por su obvia afinidad con la doctrina de Descartes en el siglo XVII. Argumentando contra el escepticismo, Campanella sostenía que podemos saber al menos que no conocemos esto o aquello, o que dudamos de si la verdad es esta o la otra. Además, en el acto de dudar se revela la propia existencia. En ese punto Campanella es una especie de lazo entre el *Si fallor, sum*, de san Agustín, y el *Cogito, ergo sum*, de Descartes. Igualmente, en la conciencia de la propia existencia es también dada la conciencia de lo que es otro que el sí mismo: en la experiencia de la

finitud se da el conocimiento de que existen otros seres. También en el amor se da la conciencia de la existencia de otro. (Quizá Descartes podría haber adoptado y utilizado para su provecho este punto de vista.) Así pues, yo existo y soy finito; pero yo poseo, o puedo poseer, la idea de la realidad infinita. Esa idea no puede ser una arbitraria construcción mía, ni ninguna clase de construcción; tiene que ser el efecto de la operación de Dios mismo en mí. Mediante la reflexión sobre la idea del ser infinito e independiente, veo que Dios existe realmente. De ese modo, el conocimiento de mi propia existencia como ser finito y el conocimiento de la existencia de Dios como el ser infinito están intimamente vinculados. Pero también es posible que el hombre tenga un contacto inmediato con Dios, un contacto que proporciona el conocimiento más elevado posible al alcance del hombre, y que, al mismo tiempo, lleva consigo el amor a Dios; y ese amoroso conocimiento de Dios es el mejor modo de conocer a Dios.

Dios es el Creador de todos los seres finitos, y éstos están compuestos, según Campanella, de ser y no-ser, con una creciente proporción de no-ser a medida que se desciende por la escala de la perfección. Es ésa, sin duda, una manera de hablar bastante peculiar, pero la idea central derivaba de la tradición platónica, y no era invención de Campanella. Los principales atributos (*primalitates*) del ser son el poder, la sabiduría y el amor; y cuanto más hay de no-ser mezclado con el ser, tanto más débil es la participación en aquellos atributos. Así pues, al descender por la escala de la perfección se encuentra una creciente proporción de impotencia o falta de poder, de ignorancia o falta de sabiduría, y de odio. Pero toda criatura es en algún sentido animada, y nada es sin algún grado de percepción y sentimiento. Además, todas las cosas finitas juntas forman un sistema, cuya precondición es proporcionada por el espacio; y están relacionadas unas con otras por mutuas simpatías y antipatías. Por todas partes encontramos el instinto fundamental de autoconservación. Pero ese instinto o impulso no tiene que interpretarse en un sentido estrecho y exclusivamente egoísta. El hombre, por ejemplo, es un ser social, adaptado a vivir en sociedad. Además, es capaz de elevarse sobre el amor a sí mismo en sentido estrecho hasta el amor a Dios, que expresa la tendencia del hombre a regresar a su origen y fuente.

Llegamos a reconocer los atributos primarios del ser mediante la reflexión sobre nosotros mismos. Todo hombre tiene consciencia de que puede actuar, o que tiene algún poder (*posse*), que puede conocer algo, y que tiene amor. Atribuimos entonces esos atributos de poder, sabiduría y amor, a Dios, el ser infinito, en el más alto grado, y los encontramos en las cosas finitas no humanas en grados diversos. Es ése un punto interesante, porque sirve de ilustración a la tendencia de Campanella a implicar que interpretamos la Naturaleza en analogía con nosotros mismos. En cierto sentido, todo conocimiento es conocimiento de nosotros mismos. Percibimos los efectos de las cosas en nosotros, y nos encontramos limitados y condicionados por cosas distintas de nosotros mismos. Atribuimos a éstas, pues, actividades y funciones análogas a las que percibimos en nosotros mismos. Que ese punto de vista sea

lógicamente compatible con la insistencia de Campanella, bajo la influencia de Telesio, en el conocimiento sensible directo de la Naturaleza, es, quizás, algo discutible; pero él buscó justificación a nuestra interpretación de la Naturaleza por analogía con nosotros mismos en la doctrina del hombre como microcosmos. Si el hombre es el microcosmos o mundo en pequeño, un mundo en miniatura, los atributos del ser que se encuentran en el hombre son también los atributos del ser en general. Si ese modo de pensar representa realmente el pensamiento de Campanella, se encuentra expuesto a la objeción obvia de que la teoría del hombre como microcosmos sería una conclusión, y no una premisa. Pero Campanella partía, desde luego, de la idea de que Dios se revela en todas las criaturas como en un espejo. Si se adopta ese punto de vista, se sigue que el conocimiento del ser que nos sea mejor conocido es la clave para el conocimiento del ser en general.

6.Giordano Bruno

El más celebrado de los filósofos de la Naturaleza italianos es Giordano Bruno. Nacido en Nola, cerca de Nápoles (por lo que a veces se le llama «el nolano»), en 1548, ingresó en la orden de predicadores en Nápoles; pero en 1576 dejó los hábitos, en Roma, después de haber sido acusado de sostener opiniones heterodoxas. Empezó entonces una vida de vagabundeo que le llevó de Italia a Ginebra, de Ginebra a Francia, de Francia a Inglaterra, donde actuó como profesor en Oxford, de nuevo de Inglaterra a Francia, y luego de ésta a Alemania. Habiendo regresado temerariamente a Italia, fue arrestado por la Inquisición veneciana en 1592, y al año siguiente fue entregado a la Inquisición de Roma, que le tuvo encarcelado durante algunos años. Finalmente, en vista de que continuaba manteniendo sus opiniones, fue quemado en Roma, el 17 de febrero de 1600.

Los escritos de Bruno incluyen el *De umbris idearum* (1582) y las siguientes obras en forma de diálogo: *La cena de le ceneri* (1584), *Della causa, principio e uno* (1584), *Del infinito, universo e mondi* (1584), *Spaccio della bestia trionfante* (1584), *Cabala del caballo pegaseo con l'agguiunta dell'asino cillenico* (1585), y *Degl'eroici furori* (1585). Entre sus restantes obras hay tres poemas latinos, publicados en 1591, el *De triplici minimo et mensura ad trium speculativarum scientiarum et multarum activarum artium principia libri V*, el *De monade, numero et figura, secretioris nempe physicae, mathematicae et metaphysicae elementa*, y el *De immenso et innumerabilibus, seu de universo et mundis libri VIII*.

El punto de partida y la terminología de Bruno le fueron facilitados, del modo más natural, por filosofías precedentes. Bruno hizo suyo el esquema metafísico neoplatónico tal como aparecía en los platónicos italianos y en Nicolás de Cusa. Así, en su *De umbris idearum*, presentaba la Naturaleza, con su multiplicidad de seres, como procedente de la unidad divina super-esencial. Hay en la Naturaleza una jerarquía que asciende desde la materia hasta lo inmaterial, de la oscuridad a la luz; y la Naturaleza es inteligible en la medida en que es expresión de las ideas divinas. Las ideas humanas, por su parte, son sombras o reflejos de las ideas divinas, aunque el conocimiento humano es capaz de progresar y profundizar en proporción a la elevación de la mente desde los objetos de la percepción sensible hacia la unidad divina originaria, que, no obstante, es en sí misma impenetrable por el entendimiento humano.

Pero ese esquema tradicional constituyó poco más que el fondo del pensamiento de Bruno, sobre el que se desarrolló la filosofía de éste. Aunque el neoplatonismo se había representado siempre el mundo como una creación o «emanación» divina, o como un reflejo de Dios, había subrayado siempre la trascendencia y la incomprehensibilidad divina. Pero el movimiento interno de la especulación de Bruno iba hacia la idea de la inmanencia divina, es decir, hacia el panteísmo. Nunca consiguió una conciliación completa de ambos puntos de vista ni nunca llevó a cabo una decidida exclusión de uno de ellos en favor del otro.

En su *Della causa, principio e uno*, Bruno afirma la trascendencia e incomprehensibilidad de Dios, y la creación por Éste de cosas que son distintas de Él mismo. «A partir del conocimiento de todas las cosas dependientes no podemos inferir otro conocimiento de la causa y principio primero que por el camino bastante ineficaz de las huellas (*de vestigio*)… de modo que conocer el universo es como no conocer nada del ser y substancia del principio primero… Ve, pues, que a propósito de la substancia divina, tanto por su infinitud cuanto por la extremada distancia a que se encuentra de sus efectos… nada podemos conocer, salvo por medio de huellas, como dicen los platónicos, o por efectos remotos, como dicen los peripatéticos…»[431] Pero el interés se desplaza pronto hacia los principios y causas en el mundo, y Bruno pone de relieve la idea del alma del mundo como agente motor y causal inmanente. La facultad primaria y principal del alma del mundo es el intelecto universal, que es «el agente eficiente físico universal» y la «forma universal» del mundo.[432] Ese intelecto produce en el mundo formas naturales, mientras que nuestros entendimientos producen ideas universales de aquellas formas. Es la forma universal del mundo, en cuanto que está presente en todo y lo anima todo. El cuero como cuero, o el vidrio como vidrio, dice Bruno, no están animados en sí mismos en el sentido ordinario; pero están unidos al alma del mundo e informados por ésta, y tienen, como materia, la potencialidad de formar parte de un organismo. La materia, en el sentido de la «materia prima» de Aristóteles, es en verdad, considerada desde un punto de vista, un substrato informe y potencial; pero

considerada como material y fuente de las formas no puede ser considerada un substrato ininteligible; en última instancia, la pura materia es lo mismo que el acto puro. Bruno se valió de la doctrina de la *coincidencia oppositorum* de Nicolás de Cusa para aplicarla al mundo. Partiendo de la afirmación de las distinciones, procede a mostrar el carácter relativo de éstas. El mundo consta de cosas y factores distintos, pero finalmente se ve que es «uno, infinito, inmóvil» (es decir, no susceptible de movimiento local), un solo ser, una sola substancia.[433] La idea, tomada de Nicolás de Cusa, de que el mundo es infinito, es apoyada con argumentos en el *De l'infinito, universo e mondi*. «Llamo al universo *tutto infinito* porque no tiene márgenes, límite o superficie; no llamo al universo *totalmente infinito*, porque cualquiera de sus partes es finita, y cada uno de los innumerables mundos que contiene es finito. Llamo a Dios *tutto infinito* porque excluye de Sí todos los límites, y porque cada uno de sus atributos es uno e infinito; y llamo a Dios totalmente infinito porque es totalmente en todo el mundo, e infinita y totalmente en cada una de sus partes, a diferencia de la infinitud del universo, que es totalmente en el todo, pero no en las partes, si es que, en referencia al infinito, pueden ser llamadas partes».[434]

Ahí Bruno traza una distinción entre Dios y el inundo. Dice también de Dios, utilizando frases de Nicolás de Cusa, que es el infinito *complicatamente e totalmente*, mientras que el mundo es el infinito *explicatamente e non totalmente*. Pero su pensamiento tiende siempre a debilitar esas distinciones o a sintetizar las «antítesis». En el *De triplici minimo* habla del *minimum* que se encuentra en los planos matemático, físico y metafísico. El *minimum* matemático es la *monas* o unidad; el *minimum* físico es el átomo o mónada, indivisible y en cierto sentido animado, y también las almas inmortales son «mónadas». La Naturaleza es el armonioso sistema en autodespliegue de átomos y mónadas interrelacionados. Tenemos ahí una concepción pluralista del universo, concebido en términos de mónadas, cada una de las cuales está en cierto sentido dotada de percepción y apetición; y, en ese aspecto, la filosofía de Bruno anticipa la monadología de Leibniz. Pero también hemos hecho notar la observación de Bruno de que apenas se puede hablar de «partes» en relación al mundo infinito; y el aspecto complementario de su filosofía está representado por la idea de las cosas finitas como accidentes o *circonstanze* de la substancia infinita una. Igualmente, Dios es llamado *Natura naturans* en cuanto es considerado distinto de sus manifestaciones, mientras que es llamado *Natura naturata* cuando es considerado en su automanifestación. Ahí tenemos el aspecto monista del pensamiento de Bruno, que anticipó la filosofía de Spinoza. Pero, como ya hemos observado, Bruno no abandonó nunca positivamente el pluralismo en favor del monismo. Es razonable decir que la tendencia de su pensamiento se orientaba hacia el monismo; pero, de hecho, él continuó creyendo en el Dios trascendente. No obstante, consideraba que la filosofía trata de la Naturaleza, y que Dios en Sí mismo es un tema que sólo puede ser abordado por la teología, sobre todo por la teología negativa. No está, pues, justificado afirmar rotundamente que Bruno era un panteísta. Puede

decirse, si se quiere, que su mente tendía a apartarse de las categorías del neoplatonismo y de Nicolás de Cusa en dirección a una mayor insistencia en la inmanencia divina; pero no hay verdaderas razones para suponer que su conservación de la doctrina de la trascendencia divina fuese una mera formalidad. Es posible que la filosofía de Bruno sea una etapa en el camino que lleva de Nicolás de Cusa hasta Spinoza; pero el propio Bruno no llegó al final de ese camino.

Pero el pensamiento de Bruno no estuvo inspirado únicamente por el neoplatonismo interpretado en sentido panteísta; también estuvo profundamente influido por la hipótesis astronómica de Copérnico. Bruno no era un científico, y no puede decirse que contribuyera a la verificación científica de la hipótesis; pero desarrolló, a partir de ésta, conclusiones especulativas con una audacia característica, y sus ideas operaron como un estímulo para otros pensadores. Bruno tuvo la idea de una multitud de sistemas solares en el espacio ilimitado. Nuestro Sol es simplemente una estrella entre otras, y no ocupa ninguna posición privilegiada, ni mucho menos, la Tierra. En realidad, todos los juicios referentes a la posición son, como dijo Nicolás de Cusa, relativos; y no hay una estrella o planeta que puedan ser llamados centro del universo en sentido absoluto. No hay centro alguno, ni hay arriba ni abajo absolutos. Además, del hecho de que la Tierra esté habitada por seres racionales no tenemos derecho a inferir la conclusión de que sea única en dignidad, o que sea el centro del universo desde el punto de vista valorativo. Por todo lo que sabemos, la presencia de vida, o incluso de seres racionales como nosotros mismos, puede no estar limitada a nuestro planeta. Los sistemas solares surgen y perecen, pero todos juntos forman un solo sistema en desarrollo, un organismo animado por el alma del mundo. Bruno no se limitó a mantener que la Tierra se mueve y que los juicios de posición son relativos, sino que vinculó la hipótesis copernicana de que la Tierra gira alrededor del Sol a su propia cosmología metafísica. Rechazó, pues, enteramente, la concepción geocéntrica y antropocéntrica del universo, tanto desde el punto de vista astronómico como en la perspectiva más amplia de la filosofía especulativa. En su sistema es la Naturaleza, considerada como un todo orgánico, lo que ocupa el centro del cuadro, y no los seres humanos terrestres, que son circonstanze o accidentes de la única substancia cósmica viviente, aunque desde otro punto de vista cada ser humano es una mónada, que refleja el universo entero.

En alguno de sus primeros escritos Bruno trató cuestiones referentes a la memoria y a la lógica bajo la influencia de las doctrinas de Raimundo Lulio (muerto en 1315). Podemos distinguir las ideas en la inteligencia universal, en el orden físico, como formas, y en el orden lógico, como símbolos o conceptos. La tarea de una lógica desarrollada sería mostrar cómo la pluralidad de las ideas surgen del «uno». Pero, aunque pueda considerársele en cierto sentido como un eslabón entre Lulio y Leibniz, Bruno es más conocido por sus doctrinas de la substancia cósmica infinita y de las mónadas y por su empleo especulativo de la hipótesis copernicana. Por lo que hace a la primera doctrina, ejerció probablemente alguna influencia sobre Spinoza, y fue

ciertamente aclamado como un profeta por posteriores filósofos alemanes, como Jacobi y Hegel. Por lo que hace a la teoría de las mónadas, más visible en sus obras posteriores, anticipó indudablemente a Leibniz en algunos puntos importantes, aunque parece improbable que Leibniz recibiese una influencia substancial directa de Bruno en la formación de sus ideas.[435] Bruno adoptó y utilizó muchas ideas tomadas de pensadores griegos, medievales y renacentistas, especialmente de Nicolás de Cusa; pero poseyó una mente original, con una vigorosa inclinación especulativa. Sus ideas fueron a menudo forzadas y fantásticas, y su pensamiento indisciplinado, aunque indudablemente capaz de un ejercicio metódico cuando se lo proponía; y desempeñó el papel no solamente de filósofo, sino también de poeta y vidente. Hemos visto que no puede llamársele panteísta sin algunas reservas; pero eso no significa que su actitud hacia los dogmas cristianos fuese favorable o respetuosa. Provocó la desaprobación y la hostilidad no solamente de los teólogos católicos, sino también de los calvinistas y luteranos, y su desventurado final fue debido no a su actividad de campeón de la hipótesis copernicana ni a sus ataques al escolasticismo aristotélico, sino a su negación de algunos dogmas teológicos centrales. Hizo un intento de explicar su falta de ortodoxia mediante el recurso a una especie de teoría de la «doble verdad»; pero su condena por herejía fue perfectamente comprensible, independientemente de lo que pueda pensarse del tratamiento físico a que fue sometido. Indudablemente su destino final ha llevado a algunos autores a atribuirle una mayor importancia filosófica de la que realmente tiene; pero aunque alguno de los encomios que a veces se han derramado sobre él de una manera acrítica fuesen exagerados, no deja de ser uno de los pensadores más notables e influyentes del Renacimiento.

7.Pierre Gassendi.

La fecha de la muerte de Pierre Gassendi, 1655, junto con el hecho de que sostuvo una controversia con Descartas, ofrece una excelente razón para considerar su filosofía en una etapa posterior. Por otra parte, creo que el hecho de que hiciese renacer el epicureismo justifica que se le incluya en el apartado de la filosofía renacentista.

Nacido en Provenza en 1592, Pierre Gassendi estudió filosofía en dicha región, en la ciudad de Aix. Dedicado a la teología, profesó durante algún tiempo como lector y fue ordenado sacerdote; pero, en 1617, aceptó la cátedra de filosofía en Aix y expuso

allí más o menos el aristotelismo tradicional. Pero su interés por los descubrimientos de los científicos condujo su pensamiento por otros caminos, y, en 1624, apareció el primer libro de sus *Exercitationes paradoxicae adversus Aristotelicos*. En aquel tiempo Gassendi era canónigo en Grenoble. La obra debía constar de siete libros, pero, aparte de un fragmento del libro segundo, que apareció postumamente en 1659, solamente se escribió el libro primero. En 1631 publicó una obra contra el filósofo inglés Robert Fludd (1574-1637), que había recibido la influencia de Nicolás de Cusa y de Paracelso, y en 1642 se publicaron sus objeciones al sistema de Descartes.[436] En 1645 fue nombrado profesor de matemáticas en el *Collège Royal* de París. Ocupando dicho puesto escribió sobre algunas cuestiones de física y astronomía, pero es conocido sobre todo por las obras que escribió bajo la influencia de la filosofía epicúrea. Su trabajo *De vita, moribus et doctrina Epicuri libri VIII* apareció en 1647, y fue seguido, en 1649, por el *Commentarius de vita, moribus et placitis Epicuri seu animadversiones in decimum librum Diogenis Laertii*. Era éste una traducción latina y un comentario del libro décimo de las *Vidas de los filósofos*, de Diógenes Laercio. El mismo año publicó su *Syntagma philosophiae Epicuri*. Su *Syntagma* philosophicum fue publicado postumamente en la edición de sus obras (1658). Además escribió cierto número de *Vidas*, de Copérnico y Tycho Brahe, por ejemplo.

Gassendi siguió a los epicúreos en dividir la filosofía en lógica, física y ética. En su lógica, que incluye su teoría del conocimiento, se hace manifiesto su eclecticismo. En compañía de otros muchos filósofos de su tiempo él insistía en el origen sensible de todo nuestro conocimiento natural: *nihil in intellectu quod non prius fuerit in sensu*. Y el punto de vista desde el que criticó a Descartes fue un punto de vista empirista. Pero aunque hablase como si los sentidos fuesen el único criterio de evidencia, admitía también, como podía esperarse de un matemático, la evidencia de la razón deductiva. En cuanto a su «física», era claramente una combinación de elementos muy diferentes. Por una parte, renovaba el atomismo epicúreo. Los átomos, que poseen tamaño, forma y peso (interpretado como una propensión interna al movimiento), se mueven en el espacio vacío. Según Gassendi, esos átomos proceden de un principio material, el substrato de todo devenir, que él describía, con Aristóteles, como «materia prima». Con la ayuda de los átomos, el espacio y el movimiento, Gassendi explicaba mecanicistamente la naturaleza. La sensación, por ejemplo, ha de explicarse mecánicamente. Por otra parte, el hombre posee un alma racional e inmortal, cuya existencia es revelada por la auto-consciencia y por la capacidad humana de formar ideas generales y aprehender objetos espirituales y valores morales. Además, el sistema, armonía y belleza, de la Naturaleza, proporcionan una prueba de la existencia de Dios, que es incorpóreo, infinito y perfecto. El hombre, como un ser que es a la vez espiritual y material y que puede conocer tanto lo material como lo espiritual, es el microcosmos. Finalmente, el fin ético del hombre es la felicidad, y ésta debe entenderse como ausencia de dolor en el cuerpo y tranquilidad en el alma. Pero ese fin no puede ser plenamente conseguido en

esta vida; sólo puede ser perfectamente alcanzado en la vida de después de la muerte.

La filosofía de Gassendi puede ser considerada como una adaptación del epicureísmo a los requisitos de la ortodoxia católica. Pero no hay buenas razones para decir que ese lado espiritualista de su filosofía fuese inspirado a Gassendi simplemente por motivos de prudencia diplomática, y que él no fuese sincero en su aceptación del teísmo y de la espiritualidad e inmortalidad del alma. Tal vez la importancia histórica de su filosofía, en la medida en que ésta tiene importancia histórica, se deba al impulso que dio a la concepción mecanicista de la Naturaleza. Pero eso no altera el hecho de que, considerada en sí misma, la filosofía de Gassendi es una curiosa amalgama del materialismo epicúreo con el espiritualismo y el teísmo, y de un empirismo bastante crudo con el racionalismo. El filosofar de Gassendi ejerció una influencia considerable durante el siglo XVII, pero era demasiado asistemático, demasiado chapucero y demasiado poco original para ejercer una influencia duradera.

Capítulo XVII
Filosofía de la naturaleza. II

0.Introducción

En este capítulo me propongo esbozar las ideas no solamente de hombres como Paracelso, al que es corriente etiquetar como filósofo de la Naturaleza, sino también del místico alemán Jacobo Böhme. Posiblemente éste quedaría más exactamente clasificado como teósofo que como filósofo; pero indudablemente tenía una filosofía de la Naturaleza, una filosofía que en algunos aspectos se parece a la de Bruno, Böhme tuvo sin duda una mentalidad mucho más religiosa que la de Bruno, y clasificarle como filósofo de la Naturaleza puede significar que se ponga el acento en un lugar en el que no debe ponerse; pero, como ya hemos visto, el término «Naturaleza» significaba muchas veces para un filósofo del Renacimiento mucho más que el sistema de las cosas empíricas dadas que pueden ser investigadas sistemáticamente.

1.Agrippa von Nettesheim.

El tema de microcosmos y macrocosmos, tan destacado en las filosofías italianas de la Naturaleza, ocupa un lugar igualmente destacado en las filosofías alemanas del Renacimiento. Característico de la tradición neoplatónica, se convirtió en uno de los puntos cardinales del sistema de Nicolás de Cusa, y su profunda influencia en Giordano Bruno ya ha sido mencionada. Los pensadores alemanes sintieron también, naturalmente, aquella influencia. Así, según Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim (1486-1535), el hombre reúne en sí mismo los tres mundos, a saber, el

mundo terrestre de los elementos, el mundo de los cuerpos celestes y el mundo espiritual. El hombre es el vínculo ontológico entre esos mundos, y ese hecho explica su capacidad, de conocer los tres mundos: la amplitud del conocimiento humano depende de su carácter ontológico. Además, la unidad armoniosa de los tres mundos en el hombre, el microcosmos, es un reflejo de la unidad armoniosa que existe entre ellos en el macrocosmos. El hombre tiene su alma, y el universo posee su alma o espíritu (*spiritus mundi*), al que hay que atribuir toda producción. Hay realmente simpatías y antipatías entre cosas distintas; pero son debidas a la presencia en las cosas de principios vitales inmanentes, que son emanaciones del *spiritus mundi*. Finalmente, las afinidades y conexiones entre las cosas y la presencia en éstas de poderes latentes constituyen la base del arte mágica: el hombre puede descubrir y utilizar esos poderes para su servicio. En 1510 Agrippa von Nettesheim publicó su *De occulta philosophia*, y, aunque vituperó las ciencias, incluida la magia, en su *Declamatio de vanitate et incertitudine scientiarum* (1527), republicó la obra sobre ocultismo en una forma revisada en 1533. Como Cardano, era médico, y, también como Cardano, estaba interesado por la magia. No son intereses fáciles de asociar en la medicina moderna; pero la combinación de la medicina con la magia en épocas anteriores es comprensible. El médico conocía los poderes y propiedades curativas de hierbas y minerales, y era consciente de su habilidad para utilizarlos en cierta medida. Pero de ahí no se sigue que tuviese una comprensión científica de los procesos que él mismo empleaba; y no hay que asombrarse de que se sintiera atraído por la idea de arrebatar a la naturaleza sus secretos por medios ocultos, y emplear los poderes y fuerzas escondidas así descubiertos. La magia podía parecerle una especie de extensión de la «ciencia», un atajo para la adquisición de nuevos conocimientos y habilidades.

2.Paracelso.

Ese modo de ver la cuestión queda manifiesto con el ejemplo de aquella extraña figura, Theophrastus Bombast von Hohenheim, comúnmente conocido como Paracelso. Nacido en Einsiedeln en 1493, fue durante algún tiempo profesor de medicina en Basilea. Murió en Salzburgo, en 1541. Para él, la más elevada de las ciencias era la ciencia médica, que promueve la felicidad y el bienestar humano. Tal ciencia depende, ciertamente, de la observación y el experimento; pero un método empírico no constituye por sí mismo en ciencia a la medicina. Los datos de la

experiencia deben ser sistematizados. Además, el verdadero médico deberá tener en cuenta otras ciencias, como la filosofía, la astrología y la teología; porque el hombre, objeto del que se ocupa la medicina, pertenece a tres mundos. Por su cuerpo visible, participa en el mundo terrestre, el mundo de los elementos; por su cuerpo astral, participa en el mundo sideral; y por su alma inmortal (la *mens*, o *Fünklein*) participa en el mundo espiritual y divino. El hombre es, pues, el microcosmos, el lugar de encuentro de los tres mundos que componen el macrocosmos; y el médico debe tenerlo en cuenta. El mundo está animado por su principio vital inmanente, el *archeus*, y un organismo individual, como el hombre, se desarrolla bajo el impulso de su propio principio vital. El tratamiento médico debería consistir esencialmente en estimular la actividad del *archeus*, principio en el que toma cuerpo la verdad de que la tarea del médico consiste en ayudar a la naturaleza a que haga su obra. Paracelso propuso algunas opiniones médicas perfectamente sensatas. Así, dio la mayor importancia al individuo y a los factores individuales en el tratamiento de la enfermedad; él no creía que hubiese enfermedad alguna que pudiera encontrarse exactamente de la misma manera o seguir idéntico curso en dos individuos distintos. Por esa razón, su idea de que el médico debe ampliar su campo visual y tener en cuenta otras ciencias no estaba, ni mucho menos, desprovista de valor, pues lo que significa esencialmente es que el médico debe considerar al hombre como un todo, y no limitar su atención exclusivamente a los síntomas, causas y tratamiento físico.

En algunos aspectos, pues, Paracelso era un teórico ilustrado, y atacó violentamente la práctica médica de su tiempo. En particular, no gustaba de la adhesión servil a las enseñanzas de Galeno. Sus propias maneras de proceder eran en gran medida empíricas, y apenas puede decirse que fuera un químico teórico, aun cuando se interesaba por drogas y específicos químicos; pero no puede dudarse de que poseyó una mente independiente y un entusiasmo por el progreso de la medicina. Por otra parte, a su interés por la medicina se unía el interés por la astrología y la alquimia. La materia original contiene o consta de tres substancias o elementos fundamentales: azufre, mercurio y sal. Los metales se distinguen unos de otros por el predominio de este o aquel elemento; pero, como todos ellos constan en última instancia del mismo elemento, es posible transformar cualquier metal en cualquier otro metal. La posibilidad de la alquimia es, pues, una consecuencia de la constitución original de la materia.

Aunque tendiera a mezclar la especulación filosófica con la «ciencia», y también con la astrología y la alquimia, de una manera fantástica, Paracelso trazó una firme distinción entre la teología por un lado y la filosofía por otro. La filosofía es el estudio de la Naturaleza, no de Dios. Sin embargo, la Naturaleza es una auto-revelación de Dios, y, en consecuencia, podemos lograr algún conocimiento filosófico de Dios. La Naturaleza estuvo originariamente presente en Dios, en el «gran misterio» o «abismo divino»; y el proceso por el cual es construido el mundo es un proceso de diferenciación, es decir, de producción de distinciones y

oposiciones. Solamente podemos conocer en términos de oposiciones. Por ejemplo, conocemos el gozo por su oposición a la pena, la salud por su oposición a la enfermedad. Del mismo modo, solamente conocemos el bien en oposición al mal, y a Dios en oposición a Satanás. El término del desarrollo del mundo será la división absoluta entre el bien y el mal, que constituirá el Juicio Final.

3.Los dos Van Helmont.

Las ideas de Paracelso fueron desarrolladas por el médico y químico belga Juan Bautista van Helmont (1577-1644). Los dos elementos primordiales son el agua y el aire, y las substancias fundamentales, a saber, el azufre, el mercurio y la sal, proceden del agua y pueden transformarse en agua. Por lo demás, van Helmont hizo un verdadero descubrimiento al reconocer la existencia de gases que no son el aire atmosférico. Descubrió que lo que él llamó *gas sylvestre* (dióxido de carbono), resultante de la combustión del carbón de leña, es el mismo gas que resulta de la fermentación del mosto. Juan Bautista van Helmont tiene, pues, su importancia en la historia de la química. Además, su interés por dicha ciencia, asociado a su interés por la fisiología y la medicina, le llevó a experimentar en la aplicación de métodos químicos a la preparación de drogas. En ese terreno llevó adelante la obra de Paracelso, pero fue un experimentador mucho más cuidadoso que éste, aunque compartió su creencia entusiasta en la alquimia. Asumió además, y desarrolló, la teoría vitalista de Paracelso. Cada organismo tiene su propio *archeus general*, o *aura vitalis*, del que dependen los *archei* de las diferentes partes o miembros del organismo. Pero, no contento con los principios vitales, él postuló también un poder de movimiento, al que llamó *blas*, y que es de diversas clases. Hay, por ejemplo, un *blas* peculiar a los cuerpos celestes (*blas stellarum*), y otro que se encuentra en el hombre. Juan Bautista dejó bastante oscura la relación entre el *blas humanum* y el *archeus* de hombre.

Juan Bautista van Helmont se entregó a especulaciones acerca de la Caída y sus efectos en la psicología humana. Pero principalmente se interesó por la química, la medicina y la fisiología, a la que debemos añadir la alquimia. Su hijo Francisco Mercurio van Helmont (1618-1699), al que conoció Leibniz,[437] desarrolló una monadología según la cual existen un número finito de mónadas imperecederas. Cada mónada puede ser llamada corpórea en cuanto que es pasiva, y espiritual en cuanto que es activa y está dotada de algún grado de percepción. Las simpatías y atracciones

internas entre las mónadas hacen que grupos de éstas formen estructuras complejas, cada una de las cuales es gobernada por una mónada central. En el hombre, por ejemplo, hay una mónada central, el alma, que gobierna todo el organismo. Dicha alma comparte el carácter imperecedero de todas las mónadas; pero no puede lograr la perfección de su desarrollo en una vida, es decir, en el período en que es el poder que regula y dirige un equipo o serie particular de mónadas. En consecuencia, entra en unión con otros cuerpos o equipos de mónadas hasta que llega a perfeccionarse. Entonces, regresa a Dios, que es la *monas monadum* y el autor de la armonía universal de la creación. El mediador entre Dios y las criaturas es Cristo.

El más joven de los Van Helmont veía su filosofía como un valioso antídoto de la interpretación mecanicista de la Naturaleza, tal como aparecía en Descartes (por lo que hace al mundo material) y en la filosofía de Thomas Hobbes. Su monadología fue un desarrollo de las ideas de Giordano Bruno, aunque también estuvo influida, indudablemente, por las doctrinas vitalistas de Paracelso y del primer Van Helmont. Es obvio que anticipó en muchos aspectos la monadología de un pensador de mucho mayor talento, Leibniz, aunque parece que Leibniz llegó independientemente a sus ideas fundamentales. Por lo demás, entre Van Helmont y Leibniz había un segundo vínculo, que era su común interés por el ocultismo y la alquimia, aunque en el caso de Leibniz ese interés fue quizá simplemente un modo más de manifestarse su insaciable curiosidad.

4.Sebastián Franck y Valentín Weigel.

La tradición mística alemana encontró una continuación en el protestantismo con hombres como Sebastián Franck (1499-1542) y Valentín Weigel (1533-1588). Pero el primero no sería normalmente llamado filósofo. Habiendo empezado por ser católico llegó a ser ministro protestante, para abandonar más tarde su ministerio y llevar una vida inquieta y vagabunda. Era hostil no solamente al catolicismo, sino también al protestantismo oficial. Dios es el amor y la bondad eterna que están presentes a todos los hombres, y la verdadera Iglesia es la sociedad espiritual de todos aquellos que dejan que Dios opere dentro de ellos. Hombres como Sócrates y Séneca pertenecieron a la «Iglesia». La redención no es un acontecimiento histórico, y doctrinas como la de la Caída y la de la Redención por Cristo en el Calvario no son sino figuras o símbolos de verdades eternas. Ese punto de vista tenía evidentemente carácter teológico.

Valentín Weigel, por su parte, trató de combinar la tradición mística con la

filosofía de la Naturaleza tal como la había encontrado en Paracelso. Siguió a Nicolás de Cusa en la doctrina de que Dios es todas las cosas *complicite*, y que las distinciones y oposiciones que se encuentran en las criaturas son en Él una sola cosa. Pero a eso añadió la curiosa noción de que Dios se hace personal en y mediante la creación, en el sentido de que llega a conocerse en y a través del hombre, en la medida en que el hombre se eleva sobre su egotismo y participa en la vida divina. Todas las criaturas, incluido el hombre, reciben su ser de Dios, pero todas tienen una mezcla de no-ser, de oscuridad, y eso explica que el hombre pueda rechazar a Dios. El ser del hombre tiende necesariamente hacia Dios, a regresar a su fuente, y origen, y fundamento; pero la voluntad puede apartarse de Dios. Cuando eso sucede, la tensión interna resultante es lo que se conoce como «infierno».

Weigel aceptó de Paracelso la división del universo en tres mundos, el terrestre, el sideral o astral y el celeste, y, junto con aquélla, la doctrina del cuerpo astral del hombre. El hombre tiene un cuerpo mortal, que es la sede de los sentidos, pero tiene también un cuerpo astral, que es la sede de la razón. Además, tiene un alma o parte inmortal a la que pertenece el *Fünklein* o *Gemüt*, el *oculus intellectualis* u *oculus mentis*. Ese es el recipiente del conocimiento sobrenatural de Dios, aunque eso no significa que ese conocimiento llegue desde fuera: procede de Dios, presente en el alma, que se conoce a Sí mismo en y a través del hombre. Y es en la recepción de ese conocimiento, y no en ningún rito externo ni en ningún acontecimiento histórico, en lo que consiste la regeneración.

Está claro, pues, que Weigel intentó una fusión de la metafísica de Nicolás de Cusa y la filosofía de la Naturaleza de Paracelso con un misticismo religioso que debía algo a la tradición representada por el Maestro Eckhart (como puede verse en el uso del término *Fünklein*, chispa del alma), pero que estaba fuertemente matizada por un tipo de piedad protestante individualista y antieclesiástica, y que tendía además hacia el panteísmo. En algunos aspectos, la filosofía de Weigel sugiere temas del posterior idealismo especulativo alemán; aunque en el caso de este último el elemento marcadamente religioso y pietista del pensamiento de Weigel estuvo relativamente ausente.

5.Jacobo Böhme.

El hombre que intentó, de una manera mucho más completa e influyente, combinar la filosofía de la Naturaleza con la tradición mística, tal como aparecía en el

protestantismo alemán, fue una figura notable, Jacobo Böhme. Nacido en 1575, en Altseidenberg (Silesia), empezó su vida cuidando ganado, aunque recibió alguna educación en la escuela local de Seidenberg. Después de un período de vagabundeo, se asentó en Görlitz, en 1599, donde ejerció el oficio de zapatero. Se casó y alcanzó un considerable grado de prosperidad, que le permitió retirarse de su negocio, aunque más tarde se dedicó al de hacer guantes de lana. Su primer tratado, *Aurora*, fue escrito en 1612, aunque no fue publicado entonces. En realidad, las únicas obras que fueron publicadas durante su vida son algunos escritos devotos que aparecieron a comienzos de 1624. Su *Aurora* circuló, sin embargo, en manuscrito, y, a la vez que le procuró una reputación local, atrajo sobre él la acusación de herejía de parte del clero protestante. Sus otras obras incluyen, por ejemplo, *Die drei Prinsipien des göttlichen Wesens*, *Vom dreifachen Leben der Menschen*, *Von der Gnadenwahl*, *Signatura rerum*, y *Mysterium magnum*. Una edición de sus obras fue publicada en Amsterdam en 1675, considerablemente después de la muerte de Böhme, que tuvo lugar en 1624.

Dios, considerado en Sí mismo, está más allá de todas las diferenciaciones y distinciones. Él es el *Ungrund*,[438] el fundamento original de todas las cosas. No es «ni luz ni oscuridad, ni amor ni ira, sino el eterno Uno», una voluntad incomprensible que no es ni buena ni mala.[439] Pero si Dios es concebido como el *Ungrund* o Abismo, «la nada y el todo»,[440] surge el problema de explicar la emergencia de la multiplicidad, de las cosas existentes distintas. En primer lugar Böhme postula un proceso de automanifestación en la vida interna de Dios. La voluntad original es una voluntad de autointuición, y quiere su propio centro, lo que Böhme llama el «corazón» o «mente eterna» de la voluntad.[441] La Divinidad se descubre así a Sí misma; y en ese descubrimiento brota un poder que emana de la voluntad y el corazón de la voluntad, el cual es la vida motriz en la voluntad original y en el poder (o segunda voluntad) que brota (aun siendo idéntico al mismo) del corazón de la voluntad original. Los tres movimientos de la vida interna de Dios son correlacionados por Böhme con las tres Personas de la Trinidad. La voluntad original es el Padre; el corazón de la voluntad, que es el «descubrimiento y poder» del Padre, es el Hijo; y la «vida motriz», que emana del Padre y del Hijo, es el Espíritu Santo. Después de tratar esas oscuras materias de un modo muy oscuro, Böhme procede a mostrar cómo la Naturaleza llega a ser en tanto que expresión o manifestación de Dios en variedad visible. El impulso de la voluntad divina a la auto-revelación lleva al nacimiento de la Naturaleza tal como ésta existe en Dios. En ese estado ideal o espiritual, la Naturaleza recibe el nombre de *Mysterium magnum*. Emerge en forma visible y tangible en el mundo real, que es externo a Dios y está animado por el *spiritus mundi*. Böhme procede a presentar una interpretación espiritual de los principios últimos del mundo y de los diversos elementos, incluidos el azufre, mercurio y sal, de Paracelso.

Como Böhme estaba convencido de que Dios en Sí mismo es bueno, y que también el *mysterium magnum* es bueno, tuvo que hacer frente a la tarea de explicar

el mal en el mundo real. Su solución a ese problema no fue siempre la misma. En *Aurora* mantuvo que solamente lo que es bueno procede de Dios; pero hay un bien que se mantiene constante (Cristo) y un bien que cae o apostata de su bondad, tipificado por Satanás. El fin de la historia es, pues, la rectificación de esa apostasía. Pero más tarde Böhme afirmó que la manifestación externa de Dios tiene que expresarse en contrarios, que son concomitantes naturales de la vida. El *mysterium magnum*, cuando se despliega en variedad visible, se expresa en cualidades contrarias:[442] luz y oscuridad, bien y mal, son correlativos. Hay, pues, un dualismo en el mundo. Cristo reconcilió al hombre con Dios, pero el hombre puede rehusar la salvación. Finalmente, Böhme trató de relacionar el mal con un movimiento en la vida divina, al que llamó la ira de Dios. El fin de la historia será entonces el triunfo del amor, en el que se dará el triunfo del bien.

Las ideas de Böhme derivaron en parte de numerosas fuentes distintas. Sus meditaciones sobre las Escrituras fueron matizadas por el misticismo de Kaspar von Schwenckfeld (1499-1561) y de Valentín Weigel; y en sus escritos encontramos una profunda piedad y una insistencia en la relación individual a Dios. Evidentemente tenía escasa simpatía por la idea de una Iglesia autoritaria visible y unificada: él hizo hincapié en la experiencia personal y en la luz interior. Ese aspecto de su pensamiento no autorizaría por sí mismo a que se llamase a Böhme filósofo. En la medida en que puede ser considerado propiamente filósofo, el nombre se justifica principalmente por el hecho de que luchó a brazo partido con dos problemas de la filosofía teísta, a saber, el problema de la relación del mundo a Dios y el problema del mal. Es obvio que Böhme no era un experto filósofo profesional, y él era consciente de la imprecisión, y oscuridad de su lenguaje. Además, tomó evidentemente términos y frases de sus amigos y de sus lecturas, que derivaban principalmente de la filosofía de Paracelso, pero que él utilizaba para expresar las ideas que fermentaban en su propia mente. No obstante, aunque el zapatero de Görlitz no fuese un filósofo experto, puede decirse que continuó la tradición especulativa que procedía del Maestro Eckhart y Nicolás de Cusa y pasaba por los filósofos alemanes de la Naturaleza, particularmente Paracelso, una tradición que él impregnó con una poderosa infusión de piedad protestante. Sin embargo, aunque se reconozcan debidamente los *handicaps* bajo los cuales trabajó, y aunque uno no tenga la menor intención de poner en cuestión su profunda piedad y la sinceridad de sus convicciones, puede dudarse de que sus oscuras y oraculares manifestaciones arrojasen mucha luz sobre los problemas de que se ocupó. Indudablemente la oscuridad es desgarrada de vez en cuando por rayos de luz; pero no parece que su pensamiento como un todo sea recomendable a quienes no estén teosóficamente inclinados. Podría decirse, desde luego, que los oscuros enunciados de Böhme representan la tentativa de una especie más alta de conocimiento por expresarse a sí misma en un lenguaje inadecuado. Pero si con eso se pretende dar a entender que Böhme luchaba por transmitir soluciones a problemas filosóficos, habría todavía que mostrar que realmente poseía esas soluciones. Sus escritos le dejan a uno,

en todo caso, muy en duda en cuanto a si podría afirmarse tal cosa.

Pero poner en duda el valor filosófico de las obras de Böhme no es negar su influencia. Böhme influyó en hombres como Pierre Poiret (1646-1719) en Francia, John Pordage (1607-81) y William Law (1686-1761) en Inglaterra. Pero es más importante su influencia en el idealismo alemán post-kantiano. Los esquemas triádicos de Böhme y su idea del auto-despliegue de Dios reaparecen en Hegel, aunque excluida la intensa piedad y devoción de Böhme; pero el más influido por éste fue probablemente Schelling, en la última fase de su desarrollo filosófico, en la que bebió en la teosofía de Böhme y en sus ideas sobre la creación y el origen del mal. Schelling fue dirigido a Böhme en parte por Franz von Baader (1765-1841), el cual a su vez había sido influido por Saint-Martin (1743-1803), un adversario de la Revolución que había traducido al francés la *Aurora* de Böhme. Siempre hay algunas mentes para las que las enseñanzas de Böhme poseen atractivo, aunque muchas otras no comparten esa simpatía.

6.Observaciones generales.

Hemos visto cómo las filosofías renacentistas de la Naturaleza fueron considerablemente variadas en tono y énfasis, desde las teorías presuntamente empiristas de algunos de los filósofos italianos hasta la teosofía de un Jacobo Böhme. Encontramos, en verdad, un énfasis común en la Naturaleza como manifestación de lo divino, y como una revelación de Dios que es merecedora de estudio. Pero mientras en una filosofía el acento puede ponerse predominantemente en el estudio empírico de la Naturaleza tal como se da a los sentidos, en otra el acento puede ponerse en temas metafísicos. Para Giordano Bruno la Naturaleza era un sistema infinito que puede ser estudiado en sí mismo, por así decir; y ya vimos cómo fue un campeón entusiasta de la hipótesis de Copérnico. Sin embargo, Bruno fue sobre todo un filósofo especulativo. Y en el caso de Böhme vemos recaer el acento en la teosofía y en la relación del hombre con Dios. Es realmente deseable hablar de «acento» y «énfasis», porque los filósofos combinaron a menudo el interés por los problemas empíricos con la inclinación a especulaciones algo desprovistas de fundamento. Además, combinaron frecuentemente con aquellos intereses el interés por la alquimia, la astrología y la magia. Expresan el sentimiento de la Naturaleza, que fue una de las características del Renacimiento; pero en su estudio de la Naturaleza estuvieron inclinados a tomar atractivos atajos, fuese mediante especulaciones

filosóficas osadas y extravagantes, fuese por medio del ocultismo, o de las dos maneras. Las filosofías de la Naturaleza desempeñaron el papel de una especie de trasfondo y estímulo para el estudio científico de la Naturaleza; pero para el verdadero desarrollo de las ciencias se requerían otros métodos.

Capítulo XVIII
El movimiento científico del renacimiento

1.Observaciones generales sobre la influencia de la ciencia en la filosofía.

Hemos visto que incluso en el siglo XIII hubo algún desarrollo científico, y que en el siglo siguiente hubo un creciente interés por problemas científicos. Pero los resultados de las investigaciones eruditas sobre la ciencia medieval no han sido tales que obliguen a un cambio substancial en la idea que ya teníamos respecto de la importancia de la ciencia renacentista. Aquellas investigaciones históricas han puesto de manifiesto que el interés por materias científicas no era tan ajeno a la mentalidad medieval como a veces se había supuesto, y que la física de Aristóteles y la astronomía de Ptolomeo no llegaron a poseer el firme y universal arraigo en la mente de los medievales que a veces les ha sido concedido; pero todo eso no altera el hecho de que la ciencia experimentó un notable desarrollo en la época del Renacimiento, y que ese desarrollo ha ejercido una influencia profunda en la vida y en el pensamiento europeos.

Dar una cuenta detallada de los descubrimientos y conquistas de los hombres de ciencia del Renacimiento no es tarea propia del historiador de la filosofía. El lector que desee familiarizarse con la historia de la ciencia como tal, debe dirigirse a la bibliografía consagrada, al tema. Pero sería imposible pasar por alto el desarrollo de la ciencia en la época del Renacimiento, aunque no fuera más que por la poderosa influencia que ejerció sobre la filosofía. La filosofía no hace su propio camino en aislamiento, sin contacto alguno con los demás factores de la cultura humana. Es simplemente un hecho histórico innegable que la reflexión filosófica ha sido influida por la ciencia, tanto en cuanto a los temas como en cuanto a los métodos y objetivos. En la medida en que la filosofía supone una reflexión sobre el mundo, el pensamiento filosófico tiene evidentemente que ser influido de algún modo por la imagen del mundo esbozada por la ciencia, y por las conquistas concretas de la ciencia. Así ha sido probablemente, en mayor o menor grado, en todas las fases del desarrollo filosófico. Por lo que respecta al método científico, cuando se ve que la utilización de un determinado método lleva a resultados notables, se hace probable que a algunos filósofos les acuda el pensamiento de que la adopción en filosofía de un método

análogo podría producir también resultados notables en el modo de establecer conclusiones. Un pensamiento de este tipo influyó realmente en ciertos filósofos del Renacimiento. En cambio, cuando se ve que la filosofía no se desarrolla del mismo modo que la ciencia, es probable que el reconocimiento de ese hecho suscite la cuestión de si debería revisarse la concepción de filosofía antes dominante. ¿Por qué ocurre, como preguntó Kant, que la ciencia progresa y puede formular juicios universales y necesarios, y los formula (así al menos se lo parecía a Kant), mientras que la filosofía, en su forma tradicional, no conduce a resultados comparables, y no parece progresar del modo en que progresa la ciencia? ¿No será equivocada toda nuestra concepción de la filosofía? ¿No estaremos esperando de la filosofía lo que la filosofía, por su propia naturaleza, no puede dar? Deberíamos esperar de la filosofía solamente lo que ésta puede darnos, y, para ver lo que nos puede dar, habremos de investigar más estrictamente la naturaleza y funciones del pensamiento filosófico. Del mismo modo, cuando se desarrollan las ciencias particulares, cada una de ellas con su método particular, la reflexión sugiere de un modo natural a algunas mentes que dichas ciencias han ido arrebatando sucesivamente a la filosofía los campos a que se han consagrado. Es muy comprensible que parezca que la cosmología o filosofía natural ha dejado su puesto a la física, la filosofía del organismo a la biología, la psicología filosófica a la psicología científica, y quizás incluso la filosofía moral a la sociología. En otras palabras, puede parecer que para toda información factual acerca del mundo y de la realidad existente debemos dirigirnos a la observación directa y a las ciencias. Puede parecer que el filósofo no puede enriquecer nuestro conocimiento de las cosas del modo en que puede hacerlo el científico, aunque todavía pueda realizar una función útil en el plano del análisis lógico. Y eso es, aproximadamente, lo que piensan un número considerable de filósofos modernos. Es también posible, desde luego, aceptar la idea de que todo lo que podemos conocer de una manera bien determinada cae en el dominio de las ciencias, y mantener, sin embargo, al mismo tiempo, que es función especial de la filosofía el suscitar aquellos problemas últimos que no pueden ser contestados por el hombre de ciencia o del modo en que el hombre de ciencia da contestación a sus problemas. Y entonces se va a parar a una concepción diferente, o a diferentes concepciones, de la filosofía.

Por otra parte, a medida que la ciencia se desarrolla, se desarrolla también la reflexión sobre los métodos de las ciencias. Los filósofos se verán estimulados a analizar el método científico, y a hacer a propósito de la inducción lo que Aristóteles hizo a propósito de la deducción silogística. Así encontramos las reflexiones de Francis Bacon en la época del Renacimiento, y de John Stuart Mill en el siglo XIX, y de muchos otros filósofos en tiempos más recientes. Así, el progreso concreto de las ciencias puede conducir al desarrollo de un nuevo campo de análisis filosófico, que no habría podido desarrollarse independientemente de los estudios y logros científicos reales, puesto que toma la forma de reflexión sobre el método realmente utilizado por las ciencias.

Además, se puede rastrear la influencia de una ciencia particular en el pensamiento de un filósofo particular. Se puede rastrear, por ejemplo, la influencia de las matemáticas en Descartes, de la mecánica en Hobbes, de los orígenes de la ciencia histórica en Hegel o de los de la biología y la hipótesis evolucionista en Bergson.

En las sucintas observaciones precedentes he ido bastante más allá del Renacimiento y he introducido filósofos e ideas filosóficas que tendrán que ser discutidas en posteriores volúmenes de esta Historia. Pero mi objeto al hacer esas observaciones ha sido simplemente el propósito general de ilustrar, aunque de una manera inevitablemente inadecuada, la influencia de la ciencia en la filosofía. La ciencia no es, desde luego, el único factor extrafilosófico que ejerce influencia sobre el pensamiento filosófico. La filosofía es también influida por otros factores de la civilización y la cultura humana. También lo es, por otra parte, la ciencia misma. Ni el reconocimiento de la influencia de la ciencia y otros factores sobre la filosofía nos da derecho a concluir que el pensamiento filosófico por su parte sea impotente para ejercer influencia alguna en otros elementos culturales. Yo no creo que sea así. Pero lo que en este momento me interesa es la influencia de la ciencia en la filosofía, y por esa razón es eso lo que subrayo aquí. Pero antes de que pueda decirse algo suficientemente definido acerca de la influencia de la ciencia renacentista en particular sobre el pensamiento filosófico, debemos decir algo acerca de la naturaleza de la ciencia renacentista, aunque me doy perfecta cuenta de los *handicaps* que padezco al intentar tratar esa materia.

2.Ciencia renacentista.

2.1. La base empírica de la ciencia

La noción «vulgar» de la causa que produjo el florecer de la ciencia renacentista es todavía, según creo, la de que en aquel período el hombre comenzó por primera

vez, al menos desde el principio de la Edad Media, a utilizar sus ojos y a investigar, con ellos la Naturaleza. La observación directa de los hechos substituyó a la confianza en los textos de Aristóteles y otros autores antiguos, y los prejuicios teológicos cedieron el puesto al trato inmediato con los datos empíricos. Basta, sin embargo, una ligera reflexión para advertir la inexactitud de ese modo de ver. La disputa entre Galileo y los teólogos se considera, quizás inevitablemente, como el símbolo representativo de la lucha entre el recurso directo a los datos empíricos, por una parte, y el prejuicio teológico y el oscurantismo aristotélico, por la otra. Pero es obvio que la observación ordinaria no bastaría para convencer a nadie de que la Tierra se mueve alrededor del Sol: la observación ordinaria sugeriría lo contrario. Es indudable que la hipótesis heliocéntrica «salvaba las apariencias» mejor que la hipótesis geocéntrica; pero era una hipótesis. Además, era una hipótesis que no podía ser verificada por el tipo de experimento controlado que es posible en otras ciencias. No era posible que la astronomía progresase mucho sobre la base de la sola observación; eran necesarios también el empleo de hipótesis y la deducción matemática. Sería, pues, una visión miope de los logros de la ciencia renacentista la que los atribuyera simplemente a la observación y el experimento. La astronomía, como había insistido Roger Bacon, el franciscano del siglo XIII, requiere la ayuda de las matemáticas.

No obstante, toda ciencia se basa de un modo u otro en la observación, y tiene una u otra conexión con los datos empíricos. Es obvio que un físico que se propone averiguar las leyes del movimiento parte, en algún sentido, de movimientos observados; porque lo que él quiere averiguar son las leyes ejemplificadas por movimientos. Y si las leyes que eventualmente formule son enteramente incompatibles con los movimientos observados, en el sentido de que si las leyes fueran verdaderas los movimientos no tendrían lugar, el físico sabe que tendrá que revisar su teoría del movimiento. El astrónomo no procede sin clase alguna de referencia a datos empíricos; el químico parte de datos empíricos y hace experimentos con cosas existentes; el biólogo no puede ir muy lejos sin prestar atención al comportamiento real de los organismos. El desarrollo de la física en tiempos relativamente recientes, según lo interpreta Eddington, por ejemplo, puede tal vez dar la impresión de que la ciencia no se preocupa de una cosa tan plebeya como los datos empíricos, y que es una pura construcción de la mente humana que se impone a la Naturaleza y constituye los «hechos»; pero a menos que se trate de matemática pura, de la que no puede esperarse una información factual acerca del mundo, se puede decir que toda ciencia descansa en última instancia en una base de observación de datos empíricos. Cuando una ciencia alcanza un alto grado de desarrollo, la base empírica puede no ser tan inmediatamente obvia; pero no por ello deja de estar allí. El científico no se propone desarrollar una teoría puramente arbitraria; se propone más bien «explicar» fenómenos, y, cuando es posible, prueba o verifica su teoría, mediata o inmediatamente.

La conexión de la teoría científica con los datos empíricos es siempre obvia, probablemente, en el caso de algunas ciencias, mientras que en el caso de otras ciencias puede quizás estar lejos de ser obvia, cuando la ciencia alcanza un alto grado de desarrollo. Pero es natural que se insista en ella en los primeros estadios del desarrollo de cualquier ciencia, sobre todo cuando se proponen hipótesis y teorías explicativas en conflicto con nociones establecidas durante un largo período anterior. Así, en la época del Renacimiento, cuando la física aristotélica estaba siendo descartada en favor de nuevas concepciones científicas, fue frecuente la apelación a los datos empíricos y a la ineludibilidad de «salvar las apariencias». Ya hemos visto cómo los filósofos de la Naturaleza subrayaron a menudo la necesidad del estudio empírico de los hechos, y apenas es necesario indicar que la medicina y la anatomía, para no hablar de la tecnología y la geografía, no habrían podido hacer los progresos que realmente hicieron durante los siglos XVI y XVII, sin la ayuda de la investigación empírica. No se puede construir un mapa del mundo utilizable, ni dar una explicación válida de la circulación de la sangre, mediante un razonamiento puramente *a priori*.

Los resultados de la observación pueden verse particularmente en los progresos de la anatomía y la fisiología. Leonardo da Vinci (1452-1519), el gran artista que estuvo también profundamente interesado en problemas y experimentos científicos y mecánicos, estaba dotado de una notable penetración para anticipar futuros descubrimientos, invenciones y teorías. Así, por ejemplo, anticipó especulativamente el descubrimiento de la circulación de la sangre, que sería hecho por William Harvey hacia 1615; y, en óptica, la teoría ondulatoria de la luz. Son también muy conocidos sus proyectos de máquinas voladoras, paracaídas y artillería perfeccionada. Pero lo que más nos importa en este contexto son sus observaciones anatómicas. Los resultados de esas observaciones fueron registrados en un gran número de dibujos; pero, como no fueron publicados, no ejercieron la influencia que habrían podido tener. El libro influyente en ese orden de cosas fue el *De fabrica humani corporis* (1543), de Andreas Vesalio, en el que éste dejó registrados sus estudios de anatomía. Dicha obra tuvo una importancia considerable en el desarrollo de la anatomía, pues Vesalio no se propuso buscar pruebas en apoyo de las teorías tradicionales, sino que se dedicó a la propia observación y al registro de sus observaciones. El libro iba ilustrado, y contenía también reseñas de experimentos hechos por el autor sobre animales.

2.2. El experimento controlado.

Los descubrimientos de anatomía y fisiología hechos por hombres como Vesalio y Harvey fueron naturalmente influencias poderosas para socavar la confianza de los hombres en enunciados y teorías tradicionales, y para dirigir la mente humana a la investigación empírica. El hecho de que la sangre circula constituye para nosotros un lugar común; pero no era entonces, ni mucho menos, un lugar común. Las antiguas autoridades, como Galeno e Hipócrates, no sabían nada de aquél. Pero los progresos científicos del Renacimiento no pueden atribuirse simplemente a la «observación» en el estricto sentido de este término; hay también que tener en cuenta el empleo creciente del experimento controlado. Por ejemplo, en 1586 Simón Stevin publicó la referencia de un experimento deliberadamente efectuado con bolas de plomo, que refutó la afirmación aristotélica de que la velocidad de caída de los cuerpos es proporcional al peso de éstos. Análogamente, William Gilbert, que publicó su *De magnete* en 1600, confirmó experimentalmente su teoría de que la tierra es un imán que posee polos magnéticos próximos a los polos geográficos, aunque no coincidentes con éstos, y que son dichos polos magnéticos los que atraen la aguja de la brújula. Gilbert tomó una piedra imán y observó el comportamiento de una aguja o pieza de alambre colocada en posiciones sucesivamente diferentes. En cada ocasión señaló en la piedra la dirección en que el alambre llegaba a estar en reposo, y, completando el círculo, pudo mostrar que el alambre o aguja se pone en reposo siempre apuntando al polo magnético.

Pero fue Galileo Galilei (1564-1642) el principal exponente del método experimental entre los científicos del Renacimiento. Nacido en Pisa, estudió en la universidad de aquella ciudad, y, aunque empezó el estudio de la medicina, lo cambió pronto por el de las matemáticas. Después de actuar como lector en Florencia, fue nombrado profesor de matemáticas primero en Pisa (1589) y luego en Padua (1592), para ocupar esa última plaza durante dieciocho años. En 1610 se trasládó a Florencia, como matemático y filósofo del gran duque de Toscana y como *mathematicus primarius* de aquella universidad, aunque libre de la obligación de dar cursos de lecciones en la misma. En 1616 comenzó su famoso conflicto con la Inquisición a propósito de sus opiniones astronómicas, conflicto que terminó con la retractación formal de Galileo en 1633. Es cierto que el gran científico estuvo encarcelado durante algún tiempo, pero sus estudios científicos no se detuvieron, y pudo continuar trabajando hasta que perdió la vista en 1637. Murió en 1642, año de nacimiento de Isaac Newton.

El nombre de Galileo está universalmente asociado a la astronomía; pero su obra fue también de gran importancia en el desarrollo de la hidrostática y de la mecánica. Por ejemplo, mientras los aristotélicos mantenían que lo que decidía si un cuerpo se hundiría o flotaría en el agua era la forma de ese cuerpo, Galileo se esforzó en mostrar experimentalmente que fue Arquímedes quien tuvo razón al decir que era la

densidad o peso específico del cuerpo, y no su forma, lo que determinaba que se hundiera o flotase. Trabajó también en mostrar experimentalmente que lo que decidía la cuestión no era simplemente la densidad del cuerpo, sino su densidad relativa respecto a la de los fluidos en los que era colocado. Igualmente, cuando estaba en Pisa, confirmó mediante el experimento el descubrimiento hecho ya por Stevin de que cuerpos de distinto peso tardan el mismo tiempo en cubrir una determinada distancia de caída, y no llegan al suelo en tiempos distintos como pensaban los aristotélicos. También se esforzó en establecer experimentalmente la ley de aceleración uniforme, que ya había sido anticipada por otros físicos, según la cual la velocidad de caída de un cuerpo se acelera uniformemente con el tiempo, y la ley de que un cuerpo en movimiento, si no actúan sobre él el rozamiento, la resistencia del aire o la gravedad, continúa moviéndose en la misma dirección a una velocidad uniforme. Galileo estuvo muy influido por su convicción de que la Naturaleza es esencialmente matemática y que, en consecuencia, en condiciones ideales una ley ideal tiene que ser «obedecida». Sus resultados experimentales relativamente toscos sugerían una ley simple, aunque apenas podía decirse que la «probasen». Tendían a sugerir también la falsedad de la noción aristotélica de que ningún cuerpo podría moverse a menos que actuase sobre él una fuerza externa. En realidad, los descubrimientos de Galileo constituyeron una de las más poderosas influencias en el descrédito de la física aristotélica. Galileo dio también impulso al progreso técnico, por ejemplo con sus proyectos de un reloj de péndulo, construido y patentado más tarde por Huygens (1629-1695), y con su invención, o reinvención, del termómetro.

2.3. La hipótesis y la astronomía.

La mención del experimento controlado no debe sugerir la idea de que el método experimental fuese ampliamente practicado desde comienzos del siglo XVI. Al contrario, es la relativa escasez de casos claros en la primera mitad del siglo lo que hace necesario que se llame la atención sobre ese tipo de experimento, como algo que estaba empezando a ser comprendido. Hoy está claro que el experimento, en el sentido de experimento deliberadamente efectuado, es inseparable del uso de hipótesis provisionales. Es cierto que se puede idear un experimento simplemente para ver lo que ocurre; pero en la práctica real el experimento controlado se prepara como un medio para la verificación de una hipótesis. Realizar un experimento es hacer una pregunta a la Naturaleza, y hacer esa pregunta particular presupone

normalmente alguna hipótesis. No se pueden dejar caer desde una torre bolas de peso diferente para ver si alcanzan o no el suelo al mismo tiempo, a menos que quiera confirmarse una hipótesis preconcebida, o que se consideren dos hipótesis posibles y se desee descubrir cuál de ellas es la correcta. Sería equivocado suponer que todos los científicos del Renacimiento concibieron con claridad el carácter hipotético de sus teorías; pero es suficientemente claro que utilizaron hipótesis. Eso es de lo más obvio en el caso de la astronomía, del que vamos a ocuparnos.

Nicolás Copérnico (1473-1543), el famoso e ilustrado eclesiástico polaco, no fue ni mucho menos el primero en reconocer que el movimiento aparente del Sol de Este a Oeste no es una prueba concluyente de que el Sol se mueva realmente de esa manera. Como hemos visto, eso había sido claramente reconocido en el siglo XIV. Pero, mientras los físicos del siglo XIV se habían limitado a desarrollar la hipótesis de la rotación diaria de la Tierra alrededor de su eje, Copérnico argumentó en favor de la hipótesis de que la Tierra en rotación giraba también alrededor de un Sol estacionario. Sustituyó así la hipótesis geocéntrica por la heliocéntrica. Eso no es decir, desde luego, que Copérnico descartase por entero el sistema ptolomeico. En particular, retuvo la vieja noción de que los planetas se mueven según órbitas circulares, aunque supuso que éstas eran «excéntricas». Para hacer que su hipótesis heliocéntrica se ajustase a las «apariencias», tuvo entonces que añadir cierto número de epiciclos. Postuló menos de la mitad del número de círculos postulado por el sistema ptolomeico de su tiempo, con lo que lo simplificó; pero siguió tratando la cuestión de un modo muy parecido a como lo habían hecho sus predecesores. Es decir, hizo adiciones especulativas con el fin de «salvar las apariencias».

Es prácticamente indudable que Copérnico estaba convencido de la verdad de la hipótesis heliocéntrica. Pero un clérigo luterano, llamado Andreas Osiander (1498-1552), al que había sido confiado el manuscrito del *De revolutionibus orbium coelestium* de Copérnico por Georg Joachim Rheticus de Wittenberg, substituyó el prefacio de Copérnico por otro escrito por él mismo. En ese nuevo prefacio Osiander hacía que Copérnico propusiera la teoría heliocéntrica como una mera hipótesis o ficción matemática. Por otra parte, omitía las referencias a Aristarco hechas por Copérnico, con lo que atrajo para éste la acusación de plagio. Lutero y Melanchton desaprobaron completamente la nueva hipótesis; pero ésta no provocó una oposición pronunciada de parte de las autoridades católicas. Pudo haber contribuido a eso el prefacio de Osiander, pero debe recordarse también que Copérnico había hecho circular privadamente su *De hypothesibus motuum coelestium commentariolus* sin provocar hostilidad. Es verdad que el *De revolutionibus*, que estaba dedicado al papa Pablo III, fue puesto en el Índice en 1616 (*doner corrigatur*), cuando se formularon objeciones contra algunas proposiciones que presentaban la hipótesis heliocéntrica como una certeza. Pero eso no altera el hecho de que la obra no suscitó oposición de parte de los círculos eclesiásticos católicos cuando fue publicada por primera vez. En 1758 fue omitida del Indice revisado.

La hipótesis de Copérnico no encontró inmediatamente partidarios entusiastas, aparte de los matemáticos de Wittenberg Reinhold y Rheticus. Tycho Brahe (1546-1601) se opuso a la hipótesis e inventó una propia, según la cual el Sol gira en torno a la Tierra, como en el sistema de Ptolomeo, pero Mercurio, Venus, Marte, Júpiter y Saturno giran alrededor del Sol en epiciclos. El primer verdadero perfeccionamiento de la teoría de Copérnico fue hecho por Juan Kepler (1571-1630). Kepler, que era protestante, había sido convencido por Michael Mästlin, de Tübingen, de que la hipótesis de Copérnico era verdadera, y la defendió en su *Prodromus dissertationum cosmographicarum seu mysterium cosmographicum*. La obra contenía, por otra parte, especulaciones pitagóricas concernientes al plan geométrico del mundo, y Tycho Brahe sugirió de una manera característica que el joven Kepler debía atender más a las observaciones sólidas antes de dejarse llevar a la especulación. Pero tomó a Kepler como ayudante suyo, y, después de la muerte de su jefe, Kepler publicó las obras en las que enunció sus tres famosas leyes. Esas obras fueron la *Astronomía nova* (1609), el *Epitome astronomiae copernicanae* (1618), y el *Harmonices mundi* (1619). Los planetas, decía Kepler, se mueven en elipses, con el Sol en uno de sus focos. El radio vector de la elipse barre areas iguales en tiempos iguales. Además, podemos comparar matemáticamente los tiempos que necesitan los diversos planetas para completar sus órbitas respectivas, mediante la utilización de la fórmula de que el cuadrado del tiempo empleado por cualquier planeta en completar su órbita es proporcional al cubo de su distancia al Sol. Para explicar el movimiento de los planetas Kepler postulaba una fuerza motriz (o *anima motrix*) en el Sol, que emite rayos de fuerza. Sir Isaac Newton (1642-1727) mostró más tarde que aquella hipótesis era innecesaria, porque en 1666 descubrió la ley del cuadrado inverso, de que la fuerza gravitatoria del Sol sobre un planeta que está a n veces la distancia de la Tierra al Sol, es $1/n^2$ veces la fuerza gravitatoria a la distancia de la Tierra, y en 1685 se encontró por fin en situación de elaborar los cálculos matemáticos que correspondían a las exigencias de la observación. Pero aunque Newton mostrase que los movimientos de los planetas pueden ser explicados sin postular el *anima motrix* de Kepler, este último había hecho una contribución de la mayor importancia al progreso de la astronomía, al mostrar que los movimientos de todos los planetas entonces conocidos podían ser explicados mediante la hipótesis de un número de elipses correspondiente al número de planetas. El antiguo arsenal de círculos y epiciclos podía así desecharse. La hipótesis heliocéntrica quedaba de ese modo considerablemente simplificada.

En el campo de la observación, los progresos de la astronomía fueron grandemente promovidos por la invención del telescopio. Parece ser que el mérito de la invención práctica del telescopio debe concederse a uno o dos holandeses, en la primera década del siglo XVII. Galileo, que había oído hablar del invento, se construyó un instrumento propio. (Un jesuita, el padre Scheiner, construyó un instrumento mejorado, dando cuerpo a una sugerencia hecha por Kepler, y Huygens

introdujo nuevos perfeccionamientos.) Mediante el empleo del telescopio Galileo pudo observar la Luna, que le reveló algo como montañas, y de ahí concluyó que constaba de la misma clase de materiales que la Tierra. También pudo observar las fases de Venus, y los satélites de Júpiter, y esas observaciones se ajustaban perfectamente a la hipótesis heliocéntrica, y no a la geocéntrica. Observó además la existencia de manchas en el Sol, que también fueron vistas por Scheiner. La existencia de manchas variables ponía de manifiesto que el Sol consta de materia mutable, y también ese hecho refutaba la cosmología aristotélica. En general, las observaciones telescópicas hechas por Galileo y otros proporcionaron confirmación empírica a la hipótesis copernicana. La observación de las fases de Venus, por ejemplo, mostraba claramente la superioridad de la hipótesis heliocéntrica sobre la geocéntrica, puesto que eran inexplicables según el esquema de Ptolomeo.

Quizá debamos decir algo aquí acerca del deplorable choque entre Galileo y la Inquisición. Su importancia como prueba de la supuesta hostilidad de la Iglesia a la ciencia ha sido muchas veces notablemente exagerada. En realidad, el hecho de que éste sea el caso particular al que casi siempre apelan (el caso de Bruno fue completamente distinto) quienes desean mostrar que la Iglesia es la enemiga de la ciencia, puede bastar por sí solo para arrojar dudas sobre la validez de la conclusión universal que a veces se saca de él. Es verdad que la acción de las autoridades eclesiásticas les hace poco honor. Habría sido de desear que advirtiesen más claramente la verdad, sugerida por el propio Galileo en una carta de 1615, considerada por Bellarmino y otros contemporáneos, y afirmada claramente por el papa León XIII en su encíclica *Providentissimus Deus*, de que un pasaje bíblico como *Josué 10, 12-13* puede entenderse como una acomodación al modo de hablar ordinario, y no como la enunciación de un hecho científico. Todos hablamos de que el Sol se mueve, y no hay razón para que la Biblia no emplease ese mismo modo de hablar, sin que se tenga derecho a sacar de ahí la conclusión de que el Sol gira alrededor de una Tierra estacionaria. Además, aunque Galileo no había probado incuestionablemente la verdad de la hipótesis copernicana, había mostrado ciertamente su superioridad sobre la hipótesis geocéntrica. Ese hecho no sufre alteración por el particular énfasis puesto por el mismo Galileo en una argumentación basada en una teoría errónea sobre el flujo y reflujo de las mareas en su *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo*, la obra que precipitó el choque con la Inquisición. Por otra parte, Galileo se negaba obstinadamente a reconocer el carácter hipotético de su teoría. Dada su idea ingenuamente realista de la condición de la hipótesis científica, acaso le era difícil reconocer dicho carácter; pero Bellarmino observó que la verificación empírica de una hipótesis no prueba necesariamente su absoluta verdad, y si Galileo se hubiese mostrado dispuesto a reconocer ese hecho, que es hoy bastante familiar, todo el infortunado episodio con la Inquisición podía haber sido evitado. Pero Galileo no solamente insistió en mantener el carácter no-hipotético de la hipótesis copernicana, sino que se mostró además innecesariamente

provocativo en la discusión. Verdaderamente, el choque de personalidades tuvo un papel de cierta importancia en el asunto. Finalmente, Galileo era un gran científico, y sus oponentes no eran grandes científicos. Galileo hizo algunas observaciones sensatas acerca de la interpretación de las Escrituras, observaciones cuya verdad es hoy reconocida y podría haberlo sido por los teólogos que intervinieron en el caso. Pero toda la culpa no corresponde, ni mucho menos, a uno solo de los dos lados. Por lo que respecta a la condición de las teorías científicas, la tesis de Bellarmino era mejor que la de Galileo, aun cuando éste fuese un gran científico y Bellarmino no lo fuese. Si Galileo hubiera tenido una mejor comprensión de la naturaleza de las hipótesis científicas, y si los teólogos en general no hubiesen tomado la actitud que tomaron en lo referente a la interpretación de textos bíblicos aislados, el choque no se habría producido. Se produjo, sin embargo, y, por lo que hace a la superioridad de la teoría heliocéntrica sobre la geocéntrica, Galileo tenía indudablemente razón. Pero no es legítimo sacar de ese caso una conclusión universal sobre la actitud de la Iglesia hacia la ciencia.

2.4. La matemática.

Está claro que en la astronomía del Renacimiento jugaron un papel indispensable tanto las hipótesis como la observación. Pero la fecunda combinación de hipótesis y observación, tanto en astronomía como en mecánica, no habría sido posible sin la ayuda de las matemáticas. En los siglos XVI y XVII las matemáticas hicieron progresos considerables. Un notable paso adelante fue dado por John Napier (1550-1617) al concebir la idea de los logaritmos. Napier comunicó su idea a Tycho Brahe en 1594, y en 1614 publicó una descripción del principio general en su *Mirifici logarithmorum canonis descriptio*. Poco después, la aplicación práctica del principio fue facilitada por la obra de Henry Briggs (1561-1630). En 1638 Descartes publicó una exposición de los principios generales de la geometría analítica, y, en 1635, un matemático italiano, Cavalieri, publicó una formulación del «método de indivisibles», que ya había sido utilizado en una forma primitiva por Kepler. Aquélla era, en esencia, la primera formulación del cálculo infinitesimal. En 1665-66 Newton descubría el teorema del binomio, aunque no publicó su descubrimiento hasta 1704. Esa vacilación en publicar los resultados llevó a la célebre disputa entre Newton y Leibniz y sus respectivos partidarios acerca de la prioridad en el descubrimiento de los cálculos infinitesimal e integral. Los dos hombres descubrieron el cálculo

independientemente, pero aunque Newton había escrito un bosquejo de sus ideas en 1669, no publicó nada sobre el tema hasta 1704, mientras que Leibniz empezó a publicarlo en 1684. Esas elaboraciones del cálculo fueron, desde luego, demasiado tardías para poder ser utilizadas por los grandes científicos del Renacimiento, y un hombre como Galileo tuvo que apoyarse en métodos matemáticos más antiguos y chapuceros. Pero el caso es que su ideal era desarrollar una concepción científica del mundo en términos de fórmulas matemáticas. Puede decirse que Galileo combinó la perspectiva del físico matemático con la del filósofo. Como físico, trató de expresar los fundamentos de la física y las regularidades naturales observadas en términos de proposiciones matemáticas, hasta el punto en que eso fuera posible. Como filósofo, del éxito del método matemático en la física sacó la conclusión de que la matemática es la clave de la estructura objetiva de la realidad. Aunque influido en parte por la concepción nominalista de la causalidad y la substitución nominalista de la tradicional búsqueda de esencias por el estudio del comportamiento de las cosas, Galileo estuvo también muy influido por las ideas matemáticas del pitagorismo y el platonismo; y esa influencia le predispuso a la creencia de que el mundo objetivo es el mundo del matemático. En un pasaje muy conocido de su obra *Il Saggiatore*[443] declaró que la filosofía está escrita en el libro del universo, pero que «éste no puede leerse a menos que aprendamos el lenguaje y entendamos los caracteres en que está escrito. Está escrito en lenguaje matemático, y sus caracteres son triángulos, círculos y otras figuras geométricas, sin los cuales es imposible entender una sola palabra».

2.5. La concepción mecanicista del mundo.

Ese aspecto de la idea galileana de Naturaleza se expresó asimismo en una concepción mecanicista del mundo. Así, Galileo creía en átomos, y explicaba el cambio sobre la base de una teoría atómica. Igualmente; mantenía que las cualidades como el color y el calor existen como cualidades solamente en el sujeto percipiente: son de carácter «subjetivo». Objetivamente sólo existen en forma de movimientos de átomos, y en consecuencia; pueden explicarse mecánica y matemáticamente. Esa concepción mecanicista de la Naturaleza, basada en una teoría atomista, fue también mantenida por Fierre Gassendi, como vimos anteriormente.[444] Fue ulteriormente desarrollada por Robert Boyle (1627-91), que creía que la materia consta de partículas sólidas, cada una de las cuales posee su forma propia, y que se combinan entre sí para formar lo que ahora llamamos «moléculas». Finalmente, Newton

argumentó que, sí conociésemos las fuerzas que actúan sobre los cuerpos, podríamos deducir matemáticamente los movimientos de dichos cuerpos, y sugirió que los átomos o partículas últimas son centros de fuerza. Newton se interesaba de un modo inmediato solamente por los movimientos de ciertos cuerpos; pero en el prefacio a su *Philosophiae naturalis principia mathematica* propuso la idea de que los movimientos de todos los cuerpos podrían ser explicados en términos de principios mecánicos, y que la razón por la cual los filósofos de la naturaleza habían sido incapaces de conseguir esa explicación era su ignorancia de las fuerzas activas de la Naturaleza. Pero tuvo cuidado en aclarar que lo que él se proponía era meramente dar «una noción matemática de esas fuerzas, sin considerar sus causas o asientos físicos». Así, cuando mostró que la «fuerza» de gravedad que causa que una manzana caiga al suelo es idéntica a la «fuerza» que causa los movimientos elípticos de los planetas, lo que hacía era mostrar que los movimientos de los planetas y la caída de las manzanas se ajustan a la misma ley matemática. La obra científica de Newton disfrutó de un éxito tan completo que imperó en sus principios generales durante unos doscientos años, el período de la física newtoniana.

3.La influencia de la ciencia renacentista en la filosofía.

La aparición de la ciencia moderna, o, mejor, de la ciencia clásica de los períodos renacentista y postrenacentista, ejerció naturalmente un efecto profundo en las mentes de los hombres, abriendo para ellos nuevas perspectivas de conocimiento y dirigiéndoles hacia nuevos intereses. Ningún hombre sensato desearía negar que el progreso científico de los siglos XVI y XVII fue uno de los acontecimientos más importantes e influyentes en la historia. Pero es posible que se exagere su efecto en la mentalidad europea. En particular, creo que es una exageración dar a entender que el éxito de la hipótesis copernicana tuvo el efecto de trastornar la creencia sobre la relación del hombre a Dios, sobre la base de que la Tierra no podía ya ser considerada como centro geográfico del universo. Así se da a entender con cierta frecuencia, y un autor repite lo dicho por otro anterior, pero está aún por demostrar una conexión necesaria entre la revolución en astronomía y la revolución en la creencia religiosa. Además, es un error suponer que la concepción mecanicista del universo fuese, o debiese haber sido lógicamente, un impedimento para la creencia religiosa. Galileo, que consideraba que la aplicación de las matemáticas al mundo estaba asegurada objetivamente, creía que estaba asegurada por la creación del mundo por Dios como

un sistema matemáticamente inteligible. Era la creación divina lo que garantizaba los paralelismos entre la deducción matemática y el sistema real de la Naturaleza. Robert Boyle estaba también convencido de la creación divina. Y es bien sabido que Newton era un hombre de firme piedad. Incluso concebía el espacio absoluto como el instrumento por el que Dios es omnipresente en el mundo y comprende todas las cosas en su actividad inmanente. Es verdad, desde luego, que la concepción mecanicista del mundo tendió a promover el deísmo, que toma a Dios simplemente como una explicación del origen del sistema mecánico. Pero debe recordarse que también la vieja astronomía, puede ser considerada como un sistema mecánico en cierto sentido; es un error suponer que los progresos científicos del Renacimiento cortasen bruscamente, por así decirlo, los lazos entre el mundo y Dios. La concepción mecánico-matemática llevaba consigo del modo más natural la eliminación de la consideración de las causas finales en la física; pero, cual fuera el efecto psicológico que dicho cambio pudiese tener en muchas mentes, la eliminación de las causas finales del dominio de la física no supone necesariamente una negación de la causalidad final. Tal eliminación no fue sino la consecuencia del progreso en el método científico, en un campo particular del conocimiento; pero eso no significa que hombres como Galileo o Newton considerasen la ciencia física como única fuente de conocimiento.

Pero quiero atender ahora a la influencia de la nueva ciencia en la filosofía, aunque me limitaré a indicar dos o tres líneas de pensamiento sin tratar de desarrollarlas por el momento. Como preliminar, debemos recordar los dos elementos del método científico, a saber, el aspecto de la observación y la inducción, y el de la deducción y las matemáticas.

El primer aspecto del método científico, a saber, la observación de los datos empíricos como base para la inducción, para el descubrimiento de las causas, fue puesto de relieve por Francis Bacon. Pero como la filosofía de éste va a constituir el objeto del capítulo próximo, no diré más aquí acerca de la misma. Lo que quiero hacer en este momento es llamar la atención sobre la relación entre la importancia dada por Bacon a la observación y la inducción en el método científico y el empirismo británico clásico. Sería, en verdad, enteramente equivocado considerar el empirismo clásico como la simple reflexión filosófica sobre el puesto ocupado por la observación y el experimento en la ciencia renacentista y post-renacentista. Cuando Locke afirmaba que todas nuestras ideas están basadas en la percepción sensible o la introspección, estaba afirmando una tesis psicológica y epistemológica, cuyos antecedentes pueden verse en la filosofía medieval aristotélica. Pero creo que puede decirse justificadamente que el empirismo filosófico recibió un poderoso impulso de la convicción de que los progresos científicos contemporáneos estaban basados en la observación de los datos empíricos. La insistencia científica en acudir a los «hechos» observables como una base necesaria para las teorías explicativas encontró su correlato y su justificación teorética en la tesis empirista de que nuestro conocimiento

factual se basa últimamente en la percepción. La utilización de la observación y el experimento en la ciencia y el progreso triunfal de la ciencia en general tuvieron como consecuencia natural la estimulación y confirmación en la mente de muchos pensadores de la teoría de que todo nuestro conocimiento está basado en la percepción, en el trato directo con acontecimientos externos e internos.

Fue, empero, el otro aspecto del método científico, a saber, el aspecto deductivo y matemático, el que mayor influencia tuvo en la filosofía continental «racionalista» del período post-renacentista. El éxito de las matemáticas en la solución de problemas científicos realzó su prestigio del modo más natural. No solamente eran las matemáticas claras y exactas en sí mismas, sino que además, en su aplicación a problemas científicos, hacían claro lo que anteriormente había estado oscuro. Las matemáticas se mostraban como el camino real del conocimiento. Es comprensible que la certeza y exactitud de las matemáticas sugirieran a Descartes, que era un matemático de talento y el principal pionero en el campo de la geometría analítica, que un examen de las características esenciales del método matemático revelaría el método adecuado para servirse de él también en filosofía. Es igualmente comprensible que bajo la influencia de las matemáticas como modelo, varios filósofos destacados del Continente creyesen que podrían reconstruir el mundo, por así decirlo, de una manera deductiva y apriorística, con la ayuda de ciertas ideas fundamentales análogas a las definiciones y axiomas de las matemáticas. Así, un modelo matemático proporcionó la estructura de la *Ethica more geometrico demonstrata* de Spinoza, aunque difícilmente podría haberle proporcionado su contenido.

Hemos visto cómo el desarrollo de la astronomía y de la mecánica en la época del Renacimiento promovió el desarrollo de una concepción mecanicista del mundo. Ese modo de ver encontró su reflejo en el campo de la filosofía. Descartes, por ejemplo, consideraba que el mundo material y sus cambios pueden ser explicados simplemente en términos de materia —identificada con la extensión geométrica— y movimiento. Al crear el mundo Dios puso en él, por así decir, una cierta suma de movimiento y energía, que se transmite de cuerpo a cuerpo según las leyes de la mecánica. Los animales pueden ser considerados como máquinas. El propio Descartes no aplicó esas analogías mecánicas a la totalidad del ser humano, pero algunos pensadores franceses posteriores sí lo hicieron. En Inglaterra, Thomas Hobbes, que objetaba a Descartes que el pensamiento es una actividad de ciertos cuerpos, y que la actividad de los cuerpos es el movimiento, creía que, lo mismo que el comportamiento de los cuerpos inanimados puede ser deducido a partir de determinadas ideas y leyes fundamentales, así también el comportamiento de las sociedades humanas, que son simplemente organizaciones de cuerpos, puede ser deducido de las propiedades de esos agrupamientos organizados de cuerpos. La mecánica proporcionó de ese modo un modelo parcial a Descartes, y un modelo más completo a Hobbes.

Las observaciones precedentes son intencionadamente breves y sumarias; tienen

como único propósito indicar algunas de las líneas en las que el desarrollo de las ciencias ejerció influencia en el pensamiento filosófico. Hemos introducido en ellas algunos nombres de filósofos de los que trataremos en el volumen siguiente; y estaría fuera de lugar decir más cosas aquí. Puede ser conveniente, sin embargo, que indiquemos en conclusión que las ideas filosóficas que han sido mencionadas reobraron a su vez sobre las ciencias. Por ejemplo, la concepción cartesiana de los cuerpos orgánicos, aunque pudiera ser tosca e inadecuada, ayudó probablemente a animar a los hombres de ciencia a investigar los procesos y comportamiento de los cuerpos orgánicos de una manera científica. Una hipótesis no necesita ser completamente verdadera para producir frutos en alguna dirección particular.

Capítulo XIX
Francis Bacon

1.Filosofía del Renacimiento en Inglaterra.

El primer filósofo sobresaliente del período post-medieval en Inglaterra fue Francis Bacon; su nombre es el que se asocia perennemente con la filosofía del Renacimiento en la Gran Bretaña. Con la excepción de santo Tomás Moro y Richard Hooker, cuyas ideas políticas serán brevemente consideradas en el capítulo próximo, los demás filósofos británicos del Renacimiento apenas merecen otra cosa que la simple mención de su nombre. Por otra parte, debe subrayarse que el tono general del pensamiento filosófico en las universidades inglesas en la época del Renacimiento era conservador. La tradición lógica aristotélico-escolástica persistió durante muchos años, especialmente en Oxford, y constituyó el fondo de la educación universitaria de John Locke en el siglo XVII. Obras latinas de lógica, como los *Institutionum dialecticarum libri IV* de John Sanderson (1587-1602), o los *Logicae libri V de praedicabilibus* de Richard Crakanthorpe (1569-1624), empezaron a dar paso a obras en lengua vernácula, como *The rule of reason, containing the arte of logique* (1552), de Thomas Wilson, o *The philosopher's gante* (1563) y el *Arte of reason rightly termed Witcraft* (1573) de Ralph Lever; pero tales obras contenían poca novedad. Sir William Temple (1533- 1626) defendió la lógica ramista; pero fue atacado por Everard Digby (1550-1592), que escribió una refutación del ramismo en nombre del aristotelismo. Sir Kenelm Digby (1603-1665), que se convirtió al catolicismo en París, donde conoció a Descartes, se esforzó en combinar la metafísica aristotélica con la teoría corpuscular de la materia. Everard Digby, aunque aristotélico en lógica, fue influido por las ideas neoplatónicas de Reuchlin. Del mismo modo Robert Greville, Lord Brooke (1608-1643), fue influido por la Academia Platónica de Florencia, y, en *The Nature of Truth*, mantuvo una doctrina de la luz divina que ayudó a preparar el camino al grupo de platónicos de Cambridge. Ideas del Cardenal de Cusa y de Paracelso encontraron representante en Robert Fludd (1574-1637), que viajó mucho por el continente y recibió la influencia del Renacimiento continental. En su *Philosophia Mosaica* describió a Dios como la síntesis en identidad de los opuestos. Dios en Sí mismo es oscuridad incomprensible; pero, considerado en otro aspecto, es la luz y sabiduría que se manifiesta a sí misma en el mundo, el cual es la

explicatio Dei. El mundo manifiesta en sí mismo el doble aspecto de Dios, porque la luz divina se manifiesta en, o es causa de, el calor, la rarefacción, la luz, el amor, la bondad y la belleza, mientras que la oscuridad divina es el origen del frío, la condensación, el odio y la torpeza. El hombre es un microcosmos del universo, que reúne en sí mismo los dos aspectos de Dios que se revelan en el universo. Hay en el hombre una lucha constante entre la luz y la oscuridad.

2.Vida y escritos de Bacon.

Pero la figura capital de la filosofía del Renacimiento en Inglaterra fue un pensador que se opuso conscientemente al aristotelismo, y no en favor del platonismo o de la teosofía, sino en nombre del progreso científico y técnico al servicio del hombre. El valor y la justificación del conocimiento, según Francis Bacon, consisten sobre todo en su aplicación y utilidad práctica; su verdadera función es extender el dominio de la raza humana, el reino del hombre sobre la naturaleza. En el *Novum Organum*[445] Bacon llama la atención sobre los efectos prácticos de la invención de la imprenta, la pólvora y la brújula, que «han cambiado la faz de las cosas y el estado del mundo; la primera, en la literatura; la segunda, en la guerra, y la tercera, en la navegación». Pero las invenciones de esa naturaleza no proceden de la física tradicional aristotélica; proceden del trato directo con la naturaleza misma. Bacon representa ciertamente el «humanismo» en el sentido de que era un gran escritor; pero su énfasis en el dominio del hombre sobre la naturaleza por medio de la ciencia le distingue decididamente de los humanistas italianos, que se interesaban por el desarrollo de la personalidad humana, mientras que su insistencia en acudir directamente a la naturaleza, en el método inductivo, y su desconfianza en la especulación, le distinguen de los neo-platónicos y teósofos. Aunque él mismo no hizo contribuciones a la ciencia, y aunque estaba mucho más influido por el aristotelismo de lo que él mismo advertía, Bacon adivinó de un modo notable el progreso técnico que se acercaba, un progreso técnico que él confiaba en que había de servir al hombre y a la cultura humana. Esa visión estaba presente, en su sentido limitado, en la mente de los alquimistas; pero Bacon vio que sería el conocimiento científico de la naturaleza, no la alquimia, la magia o la especulación fantástica, lo que abriría para el hombre el camino del dominio sobre la naturaleza, Bacon estaba, no sólo cronológicamente, sino también, en parte al menos, mentalmente, en el umbral de un nuevo mundo revelado por los descubrimientos geográficos, el hallazgo

de nuevas fuentes de riqueza y poder y, sobre todo, por el progreso de la ciencia natural, el establecimiento de la física sobre una base experimental e inductiva. Debe añadirse, sin embargo, que Bacon tuvo, como veremos, una comprensión y una apreciación insuficiente del nuevo método científico. Por eso he dicho que pertenecía mentalmente «al menos en parte» a la nueva era. No obstante, subsiste el hecho de que anticipó con entusiasmo la nueva era de conquistas científicas y técnicas: su pretensión de ser un heraldo o *buccinator* de esa nueva era estaba justificada, aunque él sobreestimó su capacidad de vidente.

Francisco Bacon nació en Londres en 1561. Después de éstudiar en Cambridge pasó dos años en Francia con el embajador británico, y luego se dedicó a la práctica del derecho. En 1584 entró en el Parlamento y disfrutó de una carrera de éxitos, que culminó en su nombramiento como Lord Canciller, en 1618, y era la concesión del título de barón de Verulam. En 1621 fue nombrado vizconde de St. Albans; pero aquel mismo año fue acusado de admitir el soborno en su condición de juez. Encontrado culpable, fue condenado a ser privado de sus cargos y de su asiento en el Parlamento, a una fuerte multa y al encarcelamiento en la Torre. Pero fue excarcelado de la Torre al cabo de algunos días, y no llegó a pagar la multa. Bacon admitió que había recibido obsequios de litigantes, pero pretendió que sus decisiones judiciales no habían sido influidas por ello. Tal vez su pretensión estuviese justificada; no se puede saber la verdad de ese asunto; pero, en todo caso, sería un anacronismo esperar de un juez de los reinados de Isabel I y Jaime I la misma norma de conducta que hoy se exige a un juez. Eso no es defender el comportamiento de Bacon, por supuesto; y el hecho de que fuese procesado manifiesta que ya en su tiempo se advertía que tal tipo de conducta era impropio. Pero debe añadirse al mismo tiempo que su caída no fue provocada simplemente por un desinteresado deseo de justicia pura por parte de sus oponentes; en parte al menos, Bacon fue víctima de celos e intrigas políticas. En otras palabras, aunque sea verdad que Bacon no fue un hombre de profunda integridad moral, no era un hombre perverso ni un juez inicuo. Su aceptación de regalos, así como también su comportamiento con Essex, han sido presentados a veces a una luz excesivamente exagerada. Es completamente incorrecto presentarle como un ejemplo de «personalidad escindida», como un hombre que combinase en sí mismo las dos características irreconciliables de filósofo desinteresado y político egoísta totalmente despreocupado por las exigencias de la moralidad. No fue en absoluto un santo como santo Tomás Moro, pero tampoco fue un ejemplo de Dr. Jekyll y Mr. Hyde. Bacon murió el 9 de abril de 1626.

Of the Advancement of Learning apareció en 1606, y el *De sapientia veterum* en 1609. Bacon planeó una gran obra, la *Instan ratio magna*, cuya primera parte, el *De dignitate et augmentis scientiarum*, apareció en 1623. Era ésta una revisión aumentada del *The Advancement of Learning*. La segunda parte, el *Novum Organum*, había aparecido en 1620, y tenía su origen en el *Cogitata et visa* (1607), pero nunca fue completada, destino sufrido por la mayoría de los planes literarios de Bacon. En

1622 y 1623 éste publicó partes de su proyectada *Historia naturalis et experimentalis ad condendam philosophiam: sive phenomena universi*. La *Sylva sylvarum* y la *Nueva Atlántida* fueron publicadas póstumamente. Otros numerosos escritos de Bacon incluyen ensayos y una historia de Enrique VII.

3.La clasificación de las ciencias.

Según Bacon[446] «la más verdadera división del saber humano es la que deriva de la triple facultad del alma racional». Considerando que la memoria, la imaginación y la razón son las tres facultades del alma racional, Bacon asigna la historia a la memoria, la poesía a la imaginación y la filosofía a la razón. Ahora bien, la historia comprende no solamente la «historia civil», sino también la «historia natural», y Bacon observa que también se debe atender a la «historia literaria».[447] La filosofía comprende tres divisiones principales: la primera, concerniente a Dios (*de Numine*); la segunda, a la naturaleza, y la tercera, al hombre. La primera división, la que se ocupa de Dios, es la teología natural o racional; no comprende la «teología inspirada o sagrada», que resulta de la revelación divina y no del razonamiento humano. La teología revelada es, en verdad, «el puerto y sábado de todas las contemplaciones humanas»,[448] y es una parte del conocimiento (*scientia*), pero cae fuera de la filosofía. La filosofía es obra de la razón humana, que conoce a la Naturaleza directamente (*radio directo*), a Dios indirectamente, por medio de las criaturas (*radio refracto*), y al hombre mediante la reflexión (*radio reflexo*). La división baconiana del conocimiento o saber humano según las facultades del alma racional es desventurada y artificial; pero cuando Bacon pasa a determinar las divisiones principales de la filosofía, lo hace teniendo en cuenta sus objetos: Dios, la naturaleza y el hombre.

Las divisiones de la filosofía, dice Bacon,[449] son como las ramas de un árbol que están unidas en un tronco común. Eso significa que hay «una sola ciencia universal, que es la madre de las restantes» y a la que se conoce como «filosofía primera». Ésta comprende axiomas fundamentales, cómo *quae in eodem tertio conveniunt, et inter se conveniunt*, y nociones fundamentales como «posible» e «imposible», «ser» y «no-ser», etc. La teología natural, que es el conocimiento de Dios que puede ser obtenido «por la luz de la naturaleza y la contemplación de las cosas creadas»,[450] trata de la existencia de Dios y de su naturaleza, pero solamente en la medida en que ésta es

manifestada por las criaturas; y tiene, como apéndice suyo, la *Doctrina de angelis et spiritibus*. La filosofía de la Naturaleza es dividida por Bacon en filosofía natural especulativa y operativa. La filosofía natural especulativa se subdivide en física (*physica specialis*) y metafísica. La metafísica, como parte de la filosofía natural, debe ser distinguida, dice Bacon,[451] de la filosofía primera y de la teología natural, a ninguna de las cuales llama él metafísica. ¿Cuál es, pues, la diferencia entre la física y la metafísica? Esa diferencia debe encontrarse en los tipos de causas de que se ocupan la una y la otra. La física trata de las causas eficiente y natural, y la metafísica de las causas formal y final. Pero Bacon declara en seguida que «la indagación en las causas finales es estéril, y, como una virgen consagrada a Dios, nada produce».[452] Puede decirse, pues, que la metafísica, según Bacon, se ocupa de las causas formales. Ésa fue la posición que adoptó en el *Novum Organum*.

Es fácil sentirse tentado a interpretar todo eso en términos aristotélicos, y a pensar que Bacon no hacía sino continuar la doctrina aristotélica de las causas. Pero eso sería un error, y Bacon mismo dijo que sus lectores no debían suponer que porque él utilizase un término tradicional estuviese empleándolo en el sentido tradicional. Por «formas», el objeto de la metafísica, él entendía lo que también llamaba «leyes fijas». La forma del calor es la ley del calor. Realmente no hay una división radical entre física y metafísica. La física empieza por examinar tipos específicos de materia o cuerpos en un campo restringido de causalidad y actividad; pero pasa a considerar leyes más generales. Así, cambia poco a poco en metafísica, que se ocupa de las leyes de la naturaleza más elevadas o amplias. La utilización por Bacon de la terminología aristotélica es desorientadora. La metafísica es para él la parte más general de lo que podría llamarse física. Además, no se dirige a la contemplación, sino a la acción. Tratamos de conocer las leyes de la naturaleza con la intención de aumentar el dominio humano sobre los cuerpos.

La filosofía natural especulativa consta, pues, de física y metafísica. ¿Cuál es, entonces, la filosofía natural operativa? Es la aplicación de la primera, y comprende dos partes, mecánica (por lo que Bacon entiende la ciencia de la mecánica) y magia. La mecánica és la aplicación de la física en la práctica, mientras que la magia es metafísica aplicada. También aquí la terminología de Bacon puede ser desorientadora. Él mismo nos dice que por «magia» no entiende la magia supersticiosa y frívola, que se distingue de la verdadera magia como las crónicas sobre el rey Arturo se distinguen de los Comentarios de Julio César. A lo que Bacon se refiere es a la aplicación práctica de la ciencia de las leyes o «formas ocultas». Es improbable que la juventud pueda ser súbita y mágicamente devuelta a un hombre anciano; pero es probable que un conocimiento de la verdadera naturaleza de la asimilación, de los «espíritus corpóreos», etc., pudiera prolongar la vida, o incluso restaurar parcialmente la juventud «por medio de dietas, baños, ungüentos, medicinas adecuadas, ejercicios convenientes, y cosas parecidas».[453]

El «apéndice» de la filosofía natural es la matemática.[454] La matemática pura

comprende la geometría, que trata de la cantidad abstracta continua, y la aritmética, que trata de la cantidad abstracta discreta. La «matemática mixta» comprende la perspectiva, la música, la astronomía, la cosmografía, la arquitectura, etc. Sin embargo, en otro lugar [455] Bacon observa que la astronomía es la parte más noble de la física, más bien que una parte de la matemática. Cuando los astrónomos atienden exclusivamente a las matemáticas producen hipótesis falsas. Aunque Bacon no rechazó abiertamente la hipótesis heliocéntrica de Copérnico y Galileo, tampoco la abrazó. Los apologistas de Bacon observan que éste estaba convencido de que podían «salvarse las apariencias» tanto con la hipótesis geocéntrica como con la heliocéntrica, y que la disputa no podría ser zanjada por medio del razonamiento matemático y abstracto. Es indudable que pensaba eso; pero subsiste el hecho de que no llegó a discernir la superioridad de la hipótesis heliocéntrica.

La tercera parte principal de la filosofía es la que se ocupa del hombre. Comprende la *philosophia humanitatis*, o antropología, y la *philosophia civilis*, o filosofía política. La primera trata en primer lugar del cuerpo humano, y se subdivide en medicina, cosmética, atlética y *ars voluptuaria*, que incluye, por ejemplo, la música, considerada desde cierto punto de vista. En segundo lugar trata del alma humana, aunque la naturaleza del alma (*spiraculum*) racional, inmortal y creada por Dios, a diferencia del alma sensitiva, es un tema que pertenece a la teología más que a la filosofía. Ésta es capaz de establecer, sin embargo, que el hombre posee facultades que trascienden el poder de la materia. La psicología conduce así a una consideración de la lógica, doctrina *circa intellectum*, y de la ética, doctrina *circa voluntatem*.[456] Las partes de la lógica son las artes *inveniendi, iudicandi, retinendi et tradendi*. La subdivisión más importante del *ars inveniendi* es lo que Bacon llama «la interpretación de la naturaleza», que procede *ab experimentis ad axiomata, quae et ipsa nova experimenta designent*.[457] Ése es el *novum organum*. El arte de juzgar se divide en inducción, que pertenece al *novum organum*, y silogismo. La doctrina de Bacon referente al *novum organum* será considerada en seguida, así como su teoría de los «ídolos», que constituye uno de los temas comprendidos en el apartado de la doctrina del silogismo. Podemos mencionar, de paso, que, a propósito de la pedagogía, que es un «apéndice» del *ars tradendi*, Bacon observa: «consultar la escuela de los jesuitas; porque nada se ha practicado mejor que eso».[458] La ética trata de la naturaleza del bien humano (doctrina de *exemplari*), no solamente privado, sino también común, y del cultivo del alma con el fin de conseguir el bien (doctrina de *georgica animi*). La parte que trata del bien común no se ocupa de la unión real de los hombres en el Estado, sino de los factores que hacen a los hombres aptos para la vida social.[459] Finalmente, la *philosophia civilis* se divide[460] en tres partes, cada una de las cuales considera un bien resultante para el hombre de la sociedad civil. La doctrina de *conservatione* considera el bien que el hombre obtiene de la asociación con sus prójimos (*solamen contra solitudinem*); la *doctrina de negotiis* considera la ayuda que el hombre recibe de la sociedad en sus asuntos prácticos; y la doctrina de

imperio *sive* república considera la protección que le proporciona el gobierno. También puede decirse que las tres partes consideran los tres tipos de prudencia: *prudentia in conversando, prudentia in negotiando, prudentia in gubernando*. Bacon añade[461] que hay dos *desiderata* en la parte que trata del gobierno, a saber, una teoría relativa a la extensión del gobierno o imperio, y una ciencia de la justicia universal, de *iustitia universalis sive de fontibus iuris*.

En el noveno y último libro del *De augmentis scientiarum*, Bacon toca ligeramente la teología revelada. Del mismo modo a como estamos obligados, dice, a obedecer la ley divina, aun cuando la voluntad se resista, así también estamos obligados a tener fe en la palabra divina, aun cuando la razón pugne contra ella. «Porque si creemos solamente aquellas cosas que convienen a nuestra razón, asentimos a las cosas, no a su autor» (es decir, nuestra creencia se basa en el carácter evidente de las proposiciones en cuestión, no en la autoridad de Dios que las revela). Y añade que «cuanto más improbable (*absonum, discordante*) e increíble sea un misterio divino, tanto más honor se concede a Dios creyéndolo, y tanto más noble es la victoria de la fe». Eso no es decir, empero, que la razón no tenga también su papel en la teología cristiana. La razón se utiliza tanto para intentar entender los misterios de la fe, en la medida de lo posible, como para sacar conclusiones a partir de aquéllos.

El esbozo de la filosofía que hace Bacon en el *De augmentis scientiarum* está hecho a gran escala y comprende un programa muy extenso. Indudablemente Bacon estuvo influido por la filosofía tradicional, probablemente en mayor medida de lo que él mismo creía; pero ya he indicado que el empleo por Bacon de términos de Aristóteles no constituye una guía segura en cuanto al significado de los mismos. Y, en general, puede verse cómo una nueva perspectiva filosófica toma cuerpo en los escritos baconianos. En primer lugar, Bacon eliminó de la física la consideración de la causalidad final, basándose en que la indagación de las causas, finales lleva a los pensadores a contentarse con asignar a los acontecimientos causas especiosas e irreales, cuando debían buscar sus causas físicas reales, el conocimiento de las cuales es el único que tiene valor para aumentar el poder humano. En ese aspecto, dice Bacon,[462] la filosofía natural de Demócrito era más sólida y profunda que las filosofías de Platón y Aristóteles, los cuales estaban constantemente introduciendo causas finales. No se trata de que no hay una causalidad final, y sería absurdo atribuir el origen del mundo a la colisión fortuita de átomos, al modo de Demócrito y Epicuro. Pero eso no significa que la causalidad final tenga puesto en física. Además, Bacon no asignó a la metafísica una consideración de la causalidad final en el sentido aristotélico. La metafísica no era para él ni el estudio del ser en tanto que ser ni una contemplación de causas finales inmóviles, era el estudio de los más generales principios o leyes o «formas» del mundo material, y ese estudio se aborda con vistas a un fin práctico. Su concepción de la filosofía era naturalista y materialista. Eso no significa que Bacon afirmase el ateísmo o que negase que el hombre posee un alma

espiritual e inmortal. Lo que significa es que él excluía de la filosofía toda consideración del ser espiritual. El filósofo puede ser capaz de mostrar que existe una Causa primera; pero no puede decir cosa alguna acerca de la naturalezsa de Dios, la consideración de la cual corresponde a la teología. De un modo similar, el tema de la inmortalidad no es de los que pueden ser tratados filosóficamente. Bacon hace así una tajante distinción entre teología y filosofía, no simplemente en el sentido de que hiciese una distinción formal entre ellas sino también en el sentido de que concedió plena libertad a una interpretación materialista y mecanicista de la Naturaleza. El filósofo se interesa por lo que es material y puede ser considerado desde un punto de vista mecanicista y naturalista. Aun cuando Bacon hablase ocasionalmente de la teología natural, por ejemplo, en términos más o menos tradicionales, está claro que la verdadera dirección de su pensamiento apuntaba a la relación de lo inmaterial a la esfera de la fe. Además aunque conservase el término aristotélico «filosofía primera», no lo entendió en el sentido en que lo entendía Aristóteles, para Bacon, filosofía primera era el estudio de los axiomas que son comunes a las diferentes ciencias, y de diversos conceptos «transcendentales» considerados en sus relaciones a las ciencias físicas. En un sentido amplio, la concepción baconiana de filosofía era de carácter positivista, siempre que eso no se entienda en el sentido de que rechazase la teología como una fuente de conocimiento.

4.La inducción y los «ídolos».

Paso ahora a la segunda parte de la *Instauratio magna*, que está representada por el *Novum Organum sive indicia vera de interpretatione naturae.* En esa obra se revela del modo más claro la actitud filosófica de Bacon. «Conocimiento y poder humano vienen a ser lo mismo», porque «la naturaleza solamente puede ser conquistada si se la obedece».[463] El propósito de la ciencia es la extensión y ampliación del dominio de la raza humana sobre la naturaleza; pero eso solamente puede lograrse mediante un verdadero conocimiento de la naturaleza, no podemos obtener efectos sin un conocimiento exacto de las causas. Las ciencias que ahora posee el hombre dice Bacon[464], son inútiles para conseguir efectos prácticos (*ad inventionem operum*), y nuestra lógica actual es inútil para el propósito de establecer ciencias. «La lógica en uso tiene mayor valor para establecer y convertir en permanentes los errores basados en concepciones vulgares que para descubrir la

verdad; de modo que es más nociva que útil».[465] El silogismo consta de proposiciones y las proposiciones constan de palabras, y las palabras expresan conceptos. Así, si los conceptos son confusos y resultantes de una abstracción apresurada, nada de lo que se construya sobre ellos será seguro. Nuestra única esperanza se encuentra en una verdadera inducción.[466] Hay dos caminos para indagar y encontrar la verdad.[467] En primer lugar, la mente puede proceder, desde lo sensible y desde la percepción de lo particular, a los axiomas más generales, y deducir de éstos las proposiciones menos generales. En segundo lugar puede proceder, desde lo sensible y la percepción de lo particular, a axiomas inmediatamente alcanzables, y luego, gradual y pacientemente, a axiomas más generales. El primero de esos dos caminos es conocido y empleado; pero es insatisfactorio, porque lo particular no se examina con suficiente exactitud, cuidado y comprensividad, y porque la mente salta desde una base insuficiente a axiomas y conclusiones generales. Es un camino que ha producido *anticipationes naturae*, generalizaciones temerarias y prematuras. El segundo camino, que hasta ahora no ha sido ensayado, es el verdadero camino. La mente procede, a partir de un examen cuidadoso y paciente de las realidades particulares, a la *interpretatio naturae*.

Bacon no niega, pues, que antes de él haya sido conocida y empleada alguna especie de inducción. Lo que él censuraba era la generalización temeraria y precipitada, falta de apoyo en una firme base en la experiencia. La inducción comienza con la operación de los sentidos, pero requiere la cooperación de la mente, aunque la actividad de la mente debe ser controlada por la observación. Es posible que faltase a Bacon una idea adecuada del papel e importancia de la hipótesis en el método científico; pero vio claramente que el valor de conclusiones basadas en la observación depende del carácter de esa observación. Eso le llevó a decir que es inútil tratar de injertar lo nuevo en lo viejo; tenemos que empezar de nuevo, desde el comienzo.[468] Bacon no acusa a aristotélicos y escolásticos de olvidar por completo la inducción, sino de darse demasiada prisa en generalizar y sacar conclusiones. Él pensaba que se habían preocupado de la coherencia lógica, de asegurar que sus conclusiones se siguiesen de sus premisas de la forma debida, más que de dar un fundamento seguro a las premisas de cuya verdad dependen las conclusiones. Dice de los lógicos[469] que «apenas parecen haber concedido una seria consideración a la inducción; pasan sobre ésta sin más que una breve mención, y se precipitan a las fórmulas de la “*disputatio*”». Él, en cambio, rechaza el silogismo, sobre la base de que la inducción debe originarse en la observación de las cosas, en hechos o acontecimientos particulares, y atenerse a éstos tan estrictamente como sea posible. Los lógicos vuelan en seguida a los principios más generales, y deducen conclusiones por vía silogística. Ese procedimiento se admite como muy útil para propósitos de «disputación»; pero es inútil para propósitos de ciencia natural y práctica. «Y, así, el orden de la demostración se invierte»;[470] en la inducción procedemos en dirección opuesta a la de la deducción.

Puede parecer que la insistencia de Bacon en los fines prácticos de la ciencia inductiva podía más bien animar a sacar conclusiones precipitadas. Al menos no era" ésa la intención de Bacon. Él condena[471] el deseo «irrazonable y pueril» de lanzarse a los resultados, lo cual «hace más difícil la carrera». En otras palabras, el establecimiento de leyes científicas mediante el empleo paciente del método inductivo ha de procurar mayor luz a la mente y resultar de mayor utilidad a la larga que las verdades particulares sin coordinación, por mucho que éstas puedan parecer inmediatamente prácticas.

Para el logro de un conocimiento cierto de la naturaleza no es tan fácil o simple como puede parecer al oírlo, porque la mente humana se encuentra influida por preconceptos y prejuicios que fuerzan nuestra interpretación de la naturaleza y falsean nuestros juicios. Es necesario, pues, prestar atención a los «ídolos y falsas nociones» que inevitablemente ejercen su influencia sobre la mente humana y hacen difícil el logro de la ciencia, a menos que se tenga consciencia de ellos y se esté advertido contra ellos. De ahí la famosa doctrina baconiana de los «ídolos».[472] Hay cuatro tipos principales: los ídolos de la tribu, los ídolos de la caverna o madriguera, los ídolos de la plaza del mercado y los ídolos del teatro. «La doctrina de los ídolos es a la interpretación de la naturaleza como la doctrina de los argumentos sofísticos es a la lógica común».[473] Lo mismo que es útil al dialéctico silogístico tener conocimiento de la naturaleza de los argumentos sofísticos, es útil al científico o filósofo de la naturaleza tener conocimiento de la de los ídolos de la mente humana, para estar en guardia contra su influencia.

Los «ídolos de la tribu» (*idola tribus*) son aquellos errores la tendencia a los cuales es inherente a la naturaleza humana, y que dificultan el juicio objetivo. Por ejemplo, el hombre es propenso a satisfacerse con aquel aspecto de las cosas que impresiona a los sentidos. Aparte del hecho de que esa tendencia es responsable de que se descuide la investigación en la naturaleza de aquellas cosas que, como el aire o los «espíritus animales», no son directamente observables, «los sentidos son en sí mismos débiles y desorientadores». Para la interpretación científica de la naturaleza no es suficiente apoyarse en los sentidos, ni siquiera cuando éstos son complementados con el uso de instrumentos; son también necesarios experimentos adecuados. Del mismo modo, la mente humana es propensa a confiar en aquellas ideas que alguna vez se recibieron y creyeron, o que son agradables a ella, y a pasar por alto o rechazar casos que son contrarios a creencias recibidas o acariciadas. La mente humana no está inmune de la influencia de la voluntad y los afectos, «porque lo que a un hombre le gustaría que fuese verdadero, eso tiende a creer». Además, la mente humana es propensa a dejarse llevar a abstracciones, y tiende a concebir como constante lo que en realidad está cambiando o en flujo. Bacon llama así la atención sobre el peligro de confiar en las apariencias, en los datos de los sentidos no probados ni sometidos a crítica; sobre el fenómeno del «pensamiento optimista» y sobre la tendencia de la mente a confundir las abstracciones con cosas. También llama la

atención sobre la tendencia del hombre a interpretar la naturaleza antropomórficamente. El hombre ve fácilmente en la naturaleza causas finales «que proceden de la naturaleza del hombre más bien que de la del universo». Sobre esta materia puede recordarse lo que dice en su obra *Of the Advancement of Learning*[474] a propósito de la introducción de las causas finales en la física. «Porque decir que las pestañas son como un seto o tapia para la vista, o que la firmeza de las pieles y cueros de los seres vivos es para defender a éstos de los extremos de calor y frío, o que las nubes son para regar la tierra», es «impertinente» en física. Tales consideraciones «detienen y anclan el barco de modo que no lleve adelante su navegación, y han conseguido que la indagación de las causas físicas haya sido descuidada y pasada en silencio». Aunque Bacon dice, como ya hemos visto, que la causalidad final «está bien indagada y acogida en la metafísica», es suficientemente claro en cuanto a que él veía la clase de ideas que acabamos de mencionar como ejemplos de la tendencia del hombre a interpretar la actividad de la naturaleza por analogía con la actividad finalista humana.

Los «ídolos de la caverna» (*idola specus*) son los errores peculiares a cada individuo, consecuencia de su temperamento, educación, lecturas e influencias especiales que han pesado sobre él como individuo. Esos factores le llevan a interpretar los fenómenos según el punto de vista de su propia madriguera o caverna. «Porque cada uno tiene (además de las aberraciones de la naturaleza humana en general) una cierta cueva o caverna propia, que rompe y falsea la luz de la naturaleza». El lenguaje de Bacon recuerda intencionadamente la parábola platónica de la caverna en la República.

Los «ídolos de la plaza del mercado» (*idola fori*) son errores debidos a la influencia del lenguaje. Las palabras utilizadas en el lenguaje común describen las cosas según son comúnmente concebidas; y cuando una mente aguda ve que el análisis comúnmente aceptado de las cosas es inadecuado, el lenguaje puede obstaculizar la expresión de un análisis más adecuado. A veces se emplean palabras sin que haya cosas que les correspondan.

Bacon presenta ejemplos como fortuna y *primum mobile*. A veces se emplean palabras sin un concepto claro de lo que denotan, o sin un significado comúnmente reconocido. Bacon utiliza como ejemplo la palabra «húmedo» (*humidum*), que puede referirse a diversas clases de cosas, o cualidades, o acciones.

Los «ídolos del teatro» (*idola theatri*) son los sistemas filosóficos del pasado, que no pasan de ser piezas teatrales que representan mundos irreales de creación humana. En general, hay tres tipos de falsa filosofía. En primer lugar está la filosofía «sofística», cuyo representante principal es Aristóteles, que corrompió con su dialéctica la filosofía natural. En segundo lugar está la filosofía «empírica», basada en pocas observaciones estrechas y oscuras. Los químicos son aquí los principales culpables: Bacon menciona la filosofía de William Gilbert, autor de un *De magnete* (1600). En tercer lugar está la filosofía «supersticiosa», caracterizada por la

introducción de consideraciones teológicas. Los pitagóricos se dejaron llevar a esa clase de error, y, de una manera más sutil y peligrosa, Platón y los platónicos.

Aliadas y apoyo de los «ídolos» son las malas demostraciones: «la mejor demostración, con mucho, es la experiencia».[475] Pero es necesario hacer una distinción. La mera experiencia no es suficiente: puede compararse a un hombre que va tanteando su camino en las tinieblas y agarrándose a todo lo que se le ofrece, con la esperanza de que eventualmente acertará la dirección. La verdadera experiencia es planeada: puede compararse a la actividad de un hombre que primero enciende una lámpara y ve claramente el camino.[476] No es cuestión simplemente de multiplicar los experimentos, sino de «avanzar en un proceso ordenada y metódicamente inductivo».[477] La verdadera inducción no es tampoco lo mismo que la *inductio per enumerationem simplicem*, que es «pueril», y lleva a conclusiones precarias a las que se llega sin suficiente examen y, a menudo, con una total desconsideración de los casos negativos.[478] Bacon parece haber pensado, equivocadamente, que la única forma de inducción conocida por los aristotélicos era la inducción completa o inducción «por simple enumeración», en la que no se hace esfuerzo alguno por descubrir una verdadera conexión causal. Pero es innegable que el tema del método inductivo había sido considerado insuficientemente.

¿Cuál es, pues, la verdadera inducción; positivamente considerada? El poder humano se dirige a, o consiste en, ser capaz de engendrar una nueva forma en una naturaleza dada. De ahí se sigue que la ciencia humana se dirige al descubrimiento de las formas de las cosas.[479] «Forma» no denota aquí la causa final; la forma o causa formal de una naturaleza determinada es tal que «dada la forma, se sigue infaliblemente la naturaleza».[480] Es la ley que constituye a esa naturaleza. «Y así, la forma del calor o la forma de la luz es lo mismo que la ley del valor o la ley de la luz».[481] Dondequiera que el calor se manifieste, la realidad que se manifiesta es fundamentalmente la misma, aun cuando las cosas en que se manifieste sean heterogéneas; y descubrir la ley que gobierna esa manifestación del calor es descubrir la forma del calor. El descubrimiento de esas leyes o formas deberá aumentar el poder humano. Por ejemplo, el oro es una combinación de diversas cualidades o naturalezas, y quienquiera que llegara a conocer las formas o leyes de esas diversas cualidades o naturalezas podría producirlas en otro cuerpo; y eso tendría infaliblemente como consecuencia la transformación de aquel cuerpo en oro.[482]

El descubrimiento de formas, en ese sentido, es decir, de las formas o leyes eternas e inmutables, pertenece, sin embargo, a la metafísica, a la que, como ya se ha dicho, corresponde propiamente la consideración de las «causas formales». La física se interesa por las causas eficientes, o por la investigación de cuerpos concretos en sus operaciones naturales, más bien que por la posible transformación de un cuerpo en otro mediante un conocimiento de las formas o naturalezas simples. El físico ha de investigar «cuerpos concretos, tal como se encuentran en el curso ordinario de la

naturaleza».[483] Ha de investigar lo que Bacon llama el *latens processus*, el proceso de cambio que no es inmediatamente observable, sino que necesita ser descubierto. «Por ejemplo, en toda generación y transformación de cuerpos debe indagarse lo que se pierde y desaparece, lo que permanece y lo que es añadido; lo que se dilata y lo que se contrae; lo que se une y lo que se separa; lo que continúa y lo que se interrumpe; lo que impulsa y lo que obstaculiza; lo que domina y lo que sucumbe; y muchas cosas más. Ni hay que investigar esas cosas solamente en la generación y transformación de cuerpos, sino también en todas las alteraciones y movimientos…»[484] El proceso del cambio natural depende de factores que no son inmediatamente observados por los sentidos. El físico investigará también lo que Bacon llama el *latens schematismus*, la estructura interna de los cuerpos.[485] «Pero la cosa no se reducirá a ese propósito a los átomos, que presuponen el vacío y la materia inmutable, cosas ambas que son falsas, sino a verdaderas partículas cuya existencia pueda comprobarse».[486]

Tenemos, así, la investigación de las formas eternas e inmutables de las naturalezas simples, que constituye la metafísica, y la investigación de las causas eficiente y material, y *del latens processus* y el *latens schematismus* (todo lo cual se refiere al «curso común y ordinario de la naturaleza, no a las leyes fundamentales y eternas»), que constituye la física.[487] Pero tanto la metafísica como la física tienen por propósito aumentar el poder del hombre sobre la naturaleza; y éste no puede alcanzarse plenamente sin un conocimiento de las formas últimas.

El problema de la inducción es, pues, el problema del descubrimiento de las formas. Hay dos distintas etapas. Está, en primer lugar, la «educción» de axiomas a partir de la experiencia; y, en segundo lugar, la deducción o derivación de nuevos experimentos a partir de los axiomas. En un lenguaje más moderno diríamos que primeramente ha de formarse una hipótesis sobre la base de los hechos de experiencia, y luego han de deducirse de la hipótesis observaciones que verificarán el valor de la hipótesis. Eso significa, dice Bacon, que la tarea primaria consiste en preparar «una historia natural y experimental suficiente y buena» basada en los hechos.[488] Supongamos que alguien desea descubrir la forma del calor. Primero de todo debe construir una lista de casos en que esté presente el calor (*instantiae convenientes in natura calidi*); por ejemplo, los rayos del sol, el encenderse la chispa en el pedernal, el interior de los animales. Tendremos entonces una *tabula essentiae et praesentiae*,[489] Después de eso deberá hacerse una lista de casos que sean lo más parecidos posible a los anteriores, pero en los cuales el calor esté, no obstante, ausente. Por ejemplo, «el sentido del acto no encuentra calientes los rayos de la luna, de las estrellas y de los cometas».[490] De ese modo se tendrá construida una *tabula declinationis sive absentiae in proximo*. Finalmente debe hacerse lo que Bacon llama una *tabula graduum*, o *tabula comparativae*, con casos en los que la naturaleza cuya forma está siendo investigada está presente en grados diversos.[491] Por ejemplo, el

calor de los animales aumenta con el ejercicio o con la fiebre. Una vez construidas esas tablas comienza realmente la labor de la inducción. Al comparar los casos podemos descubrir qué es lo que está siempre presente cuando una naturaleza dada (por ejemplo, el calor) está presente; qué es lo que está siempre ausente cuando ésta está ausente; y qué es lo que varía en correspondencia con las variaciones de esa «naturaleza».[492] Ante todo, podremos excluir (como forma de la naturaleza dada) lo que no está presente en algún caso en que aquella naturaleza está presente, o lo que está presente en algún caso en que aquella naturaleza está ausente, o lo que no varía en correspondencia con las variaciones de dicha naturaleza. Ése es el proceso de *reiectio* o *exclusio*.[493] Pero eso no hace sino poner los cimientos de la verdadera inducción, que no se completa hasta que se llega a una afirmación positiva.[494] Se llega a una afirmación positiva provisional al comparar las «tablas» positivas; y Bacon llama a esa afirmación provisional una *permissio intellectus, o interpretatio inchoata*, o *vindemiatio prima*.[495] Tomando como ejemplo el calor, Bacon encuentra su forma en el movimiento, o, más exactamente, en el *motus expansivas, cohibitus, et nitens per partes minores*, movimiento expansivo y refrenado que hace su camino por las partes más pequeñas.

Sin embargo, para convertir en cierta la afirmación provisional han de emplearse otros medios; y el resto del *Novum organum*[496] está dedicado al primero de ellos, lo que Bacon llama la vía de *praerogativae instantiarum*, casos o ejemplos privilegiados. Una clase de casos privilegiados es la de los casos únicos, *instantiae solitariae*. Son los casos en que la naturaleza investigada se encuentra en cosas que nada tienen en común, salvo su participación en dicha naturaleza. El plan del *Novum organum* prevé que después de tratar de los casos privilegiados Bacon pasaría a tratar primeramente de otras siete «ayudas al entendimiento» en la verdadera y perfecta inducción, y, luego, de los latentes *processus* y latentes *schematismi* de la naturaleza, Pero, en realidad, Bacon no pasó de su tratamiento de los casos privilegiados.

En la *Nova Atlantis*, que es también una obra inacabada, Bacon describe una isla en la que está situada la Casa de Salomón, un instituto consagrado al estudio y contemplación de las «obras y criaturas de Dios». Bacon se informa de que «el propósito de nuestra fundación es el conocimiento de las causas y movimientos y virtudes internas de la naturaleza, y la mayor extensión posible de los límites del poder humano». Entonces le relatan las investigaciones e inventos del instituto, entre los que figuran los submarinos y los aeroplanos. Es ésa una buena ilustración de la convicción baconiana relativa a la función práctica de la ciencia. Pero aunque él mismo llevó a cabo experimentos, no puede decirse que contribuyese mucho personalmente a la realización de sus sueños. Es cierto que se esforzó en encontrar un patrón idóneo y bien dispuesto que dotase un instituto científico del tipo que él había soñado, aunque no tuvo éxito. Pero no hay que considerar esa inmediata falta de éxito como un índice de que las ideas de Bacon careciesen de importancia, ni aún menos de que fuesen necias. Los escolásticos, y, en general, los metafísicos pondrán mucho

más énfasis que Bacon en la «contemplación» (en el sentido aristotélico) y le concederán un valor mucho mayor; pero la insistencia de Bacon en la función práctica de la ciencia, o de lo que él llamaba «filosofía experimental» fue heraldo de un movimiento que ha culminado en la moderna civilización técnica, hecha posible por los laboratorios e institutos de investigación y ciencia aplicada que Bacon imaginó. Él atacó con vehemencia a las universidades inglesas, para las cuales, en su opinión, «ciencia» significaba, en el mejor de los casos, mera erudición, y, en el peor, mero jugar con palabras y términos oscuros, y se consideró a sí mismo, con su idea del conocimiento fecundo, como el heraldo de una nueva era. Así lo era, en verdad. Ha habido una fuerte tendencia a despreciar a Francis Bacon y a minimizar su importancia; pero la influencia de sus escritos fue considerable, y la perspectiva que representó ha arraigado profundamente en la mentalidad occidental. Quizás es perfectamente apropiado, si puede decirse así sin exponerse a malas interpretaciones, que el estudio sistemático y valorativo más reciente de su filosofía sea obra de un americano. Por mi parte, encuentro inadecuada la perspectiva de Bacon si se la considera como una filosofía completa; pero no veo cómo puede negarse legítimamente su importancia o su significación. Si se le considera como un metafísico o como un epistemólogo, apenas resiste una comparación favorable con los principales filósofos del período clásico moderno; pero si se le considera como el heraldo de una era científica, tiene asegurado su puesto relevante.

Una de las razones por las que Bacon ha sido despreciado es, desde luego, el que no supiera conceder a las matemáticas la importancia que actualmente poseen en la física. Y creo que sería difícil que ni el más ardiente admirador de Bacon sostuviera con éxito que éste tuvo una adecuada comprensión de la clase de obra que estaba siendo realizada por los científicos más destacados de su propio tiempo. Además, según Bacon, el recto uso del método inductivo pondría a todos los entendimientos más o menos al mismo nivel, ya que «no se deja mucho a la agudeza y fuerza de talento».[497] Es difícil, dice, dibujar un círculo perfecto sin un compás, pero, con un compás, cualquiera puede hacerlo. Una comprensión práctica del verdadero método inductivo cumple una función análoga a la del compás. Fue una debilidad en Bacon que no llegara a reconocer que existe el genio científico, y que su papel no puede ser adecuadamente suplido por la utilización de un método casi mecánico. No hay duda de que Bacon desconfiaba del empleo ilegítimo de la imaginación y la fantasía en la ciencia, y tenía razón en eso; pero hay una diferencia considerable entre el gran científico que idea una hipótesis fecunda y el hombre que es capaz de hacer experimentos y observaciones cuando se le han trazado las líneas de su trabajo.

Por otra parte, Bacon no estuvo en modo alguno ciego para el uso de la hipótesis en la ciencia, aunque no concediese suficiente importancia a la deducción científica. En todo caso, las deficiencias en la concepción baconiana del método no deben impedirnos atribuirle todo su mérito por haberse dado cuenta del hecho de que se necesitaba un «nuevo órgano», a saber, una lógica desarrollada del método inductivo.

No solamente reconoció la necesidad e hizo un serio intento de satisfacerla, sino que también anticipó mucho de lo que su sucesor en esa materia iba a decir en el siglo XIX. Hay, desde luego, considerables diferencias entre la filosofía de Bacon y la de John Stuart Mill. Bacon no era un empirista en el sentido en que lo fue Mill, puesto que creía en «naturalezas» y en leyes naturales fijas; pero sus sugerencias a propósito del método inductivo contienen esencialmente los cánones formulados más tarde por Mill. Es posible que Bacon no hiciese un estudio muy profundo de los presupuestos de la inducción. Pero si la inducción requiere una «justificación», tampoco Mill la proporcionó. Es evidente que Bacon no resolvió todos los problemas de la inducción, ni hizo una sistematización lógica final y adecuada del método científico; pero sería absurdo esperar o pedir que lo hubiera hecho. Con todos sus defectos, el autor del *Novum organum* ocupa uno de los puestos más importantes en la historia de la lógica inductiva y de la filosofía de la ciencia.

Capítulo XX
Filosofía política

1.Observaciones generales.

Hemos visto que el pensamiento político al final de la Edad Media se movía aún, en buena medida, dentro de la estructura general de la teoría política medieval. En la filosofía política de Marsilio de Padua podemos discernir ciertamente una fuerte tendencia a la exaltación de la autosuficiencia del Estado y a la subordinación de la Iglesia al Estado; pero la perspectiva general de Marsilio, como la de otros pensadores afines, estaba bajo la influencia del común disgusto medieval por el absolutismo. El movimiento conciliar aspiraba a la constitucionalización del gobierno de la Iglesia; y ni Ockham ni Marsilio habrían abogado por el absolutismo monárquico dentro del Estado. Pero en los siglos XV y XVI observamos el desarrollo del absolutismo político; y ese cambio histórico tuvo naturalmente su reflejo en la teoría política. En Inglaterra contemplamos la aparición del absolutismo de los Tudor, que se inició en el reinado de Enrique VII (1485-1509), el cual supo establecer el poder monárquico centralizado al terminar la guerra de las Dos Rosas. En España, el matrimonio de Fernando e Isabel (1469) reunió los reinos de Aragón y Castilla y puso los fundamentos para el desarrollo del absolutismo español, que alcanzó su culminación, por lo que respecta a la gloria imperialista, en el reinado de Carlos V (1516-56), que fue coronado emperador en 1520, y abdicó en 1556 en favor de Felipe II (muerto en 1598). En Francia, la guerra de los Cien Años constituyó un revés para el desarrollo de la unidad nacional y la consolidación del poder central; pero cuando, en 1439, los Estados accedieron a los impuestos directos de la corona con el fin de sostener un ejército permanente, los fundamentos del absolutismo quedaron puestos. Cuando Francia salió de la guerra de los Cien Años en 1453, estaba abierto el camino para el establecimiento de la monarquía absoluta, que se prolongó hasta la época de la Revolución. Tanto en Inglaterra, donde el absolutismo fue relativamente de corta duración, como en Francia, donde disfrutó de larga vida, la clase en crecimiento de los comerciantes favoreció la centralización del poder a expensas de la nobleza feudal. El crecimiento del absolutismo significó la decadencia de la sociedad feudal. Significó también la inauguración de un período de transición entre las concepciones medieval y «moderna» del Estado y la soberanía. Pero podemos dejar aquí fuera de

consideración posteriores desarrollos; lo que ahora nos interesa es el Renacimiento; y el período del Renacimiento fue el período en que el absolutismo monárquico apareció de una manera obvia.

Eso no significa, desde luego, que en el período renacentista no hubiera otras teorías políticas que las del despotismo monárquico. Católicos y protestantes eran unánimes en considerar el ejercicio del poder soberano como limitado por Dios. Por ejemplo, el famoso escritor anglicano Richard Hooker estuvo muy influido por la idea medieval de la división de la ley en eterna, natural y positiva, y un teólogo católico como Suárez insistió vigorosamente en el carácter inmutable de la ley natural y en la inabrogabilidad de los derechos naturales. La teoría del derecho divino de los reyes, tal como fue propuesta por William Barclay en su *De regno et regali potestate* (1600), por Jacobo I en sus *Three Laws of Free Monarchies*, y por sir Robert Filmer en su *Patriarcha* (1680), no fue tanto un reflejo teorético del absolutismo práctico como una tentativa de apoyar un absolutismo disputado y pasajero. Eso es especialmente verdad en el caso de la obra de Filmer, que iba dirigida en gran parte contra adversarios del absolutismo real, tanto católicos como protestantes. La teoría del derecho divino de los reyes no fue realmente, ni mucho menos, una teoría filosófica. Filósofos como el calvinista Althusius y el católico Suárez no consideraban la monarquía como única forma legítima de gobierno. La teoría del derecho divino de los reyes fue, en verdad, un fenómeno pasajero, y estaba grandemente expuesta al tipo de ridículo con que fue tratada por John Locke.

Pero aunque la consolidación del poder centralizado y el incremento del absolutismo real no suponían necesariamente la aceptación del absolutismo en el plano de la teoría política, eran en sí mismos expresión del sentimiento de la necesidad de unidad en las cambiantes circunstancias económicas e históricas. Y esa necesidad de unidad se reflejó igualmente en la teoría política. Se reflejó notablemente en la filosofía política y social de Maquiavelo, el cual, viviendo en la dividida y desunida Italia del Renacimiento, era particularmente sensible a la necesidad de unidad. Si eso le condujo, en un aspecto de su filosofía, a subrayar el absolutismo monárquico, el énfasis puesto en ello no se debió a ilusión alguna a propósito del derecho divino de los reyes, sino a su convicción de que una unidad política fuerte y estable solamente podía asegurarse por ese camino. De modo parecido, cuando en una fecha posterior Hobbes defendió el absolutismo centralizado, en la forma de gobierno monárquico, no lo hizo así por una creencia en el derecho divino de los monarcas o en el carácter divino del principio de legitimidad, sino porque creía que la cohesión de la sociedad y la unidad nacional se aseguraría de la mejor manera por ese medio. Además tanto Maquiavelo como Hobbes creían en el fundamental egoísmo de los individuos; y una consecuencia natural de esa creencia es la convicción de que solamente un poder central fuerte y sin freno es capaz de contener y superar las fuerzas centrífugas que tienden a la disolución de la sociedad. En el caso de Hobbes, cuya filosofía será considerada en el próximo volumen de esta

Historia de la Filosofía, la influencia de su sistema en general sobre su teoría política en particular deberá también ser tenida en cuenta.

El desarrollo del absolutismo real en Europa era también, desde luego, un síntoma del desarrollo de la conciencia nacional, y un estímulo para la misma. La aparición de los Estados nacionales produjo de modo natural una reflexión sobre la naturaleza y bases de la sociedad política más prolongada que la que pudo tener lugar, a propósito de ese tema, durante la Edad Media. En el caso de Althusius encontramos un empleo de la idea de contrato que iba a jugar un papel muy destacado en la teoría política posterior. Todas las sociedades, según Althusius, dependen del contrato, al menos en la forma de convenio tácito, y el Estado es uno de los tipos de sociedad. Igualmente, el gobierno descansa en un convenio o contrato, y el soberano tiene que satisfacer una confianza. Esa teoría del contrato fue aceptada también por Grocio, y desempeñó un papel en las filosofías políticas de los jesuitas Mariana y Suárez. Indudablemente la teoría puede ser utilizada de maneras diferentes y con distintos propósitos. Así, Hobbes la utilizó para defender el absolutismo, mientras que Althusius la empleó en defensa de la convicción de que la soberanía política tiene necesariamente que ser limitada. Pero en sí misma la teoría no supone una concepción particular en cuanto a la forma de gobierno, aunque la idea de promesa, o convenio, o contrato, como base de la sociedad política organizada y del gobierno, parece poner de relieve la base moral y las limitaciones morales del gobierno.

El desarrollo del absolutismo condujo naturalmente a nuevas reflexiones sobre la ley natural y los derechos naturales. En esa materia los pensadores católicos y los protestantes fueron unánimes en continuar más o menos la actitud medieval típica. Creían que existe una ley natural inmutable, que obliga a todos los soberanos y a todas las sociedades, y que esa ley es el fundamento de ciertos derechos naturales. Así, la apelación a los derechos naturales iba unida a la creencia en la limitación del poder soberano. Incluso Bodin, que escribió sus *Six livres de la république* con la intención de reforzar el poder real, que consideraba necesario en las circunstancias históricas, tenía no obstante una firme creencia en la ley natural y en los derechos naturales, particularmente en los derechos de la propiedad privada. Por lo que a eso respecta, ni siquiera los defensores del derecho divino de los reyes imaginaban que el monarca tuviera títulos para dejar de tener en cuenta la ley natural; en realidad, habría constituido una contradicción que imaginasen tal cosa. La teoría de la ley natural y de los derechos naturales no podía afirmarse sin que implicase al mismo tiempo una limitación en el ejercicio del poder político; pero no suponía una aceptación de la democracia.

La Reforma suscitó de un modo natural nuevos temas en la esfera de la teoría política, o, al menos, puso esos temas a una nueva luz y los hizo, en ciertos aspectos, más agudos. Los temas destacados fueron, desde luego, la relación de la Iglesia con el Estado y el derecho de resistencia al soberano. El derecho de resistencia a un tirano había sido reconocido por filósofos medievales, que tenían un sólido sentido de la

ley; y era perfectamente natural encontrar esa idea perpetuada en la teoría política de un filósofo y teólogo católico como Suárez. Pero las circunstancias concretas en aquellos países que fueron afectados por la Reforma colocaron el problema a una luz nueva. Del mismo modo, el problema de la relación de la Iglesia con el Estado tomó una forma nueva en las mentes de los que no entendían por «Iglesia» el cuerpo supranacional cuya cabeza es el papa, como vicario de Cristo. Pero no puede sacarse la conclusión de que hubiese, por ejemplo, una concepción protestante claramente definida sobre el derecho a la resistencia, o una concepción protestante claramente definida de la relación de la Iglesia al Estado. La situación era demasiado complicada para permitir semejantes concepciones protestante definidas. A consecuencia del curso realmente tomado por la historia religiosa, encontramos diferentes grupos y cuerpos de protestantes que adoptaban diferentes actitudes ante esos problemas. Además, el curso de los acontecimientos llevaba a veces a miembros de una misma confesión a adoptar actitudes divergentes en distintos momentos o lugares.

Tanto Lutero como Calvino condenaron la resistencia al soberano; pero la actitud de sumisión y obediencia pasiva se asoció con el luteranismo, no con el calvinismo. La razón de eso está en que en Escocia y en Francia los calvinistas estuvieron de punta con el gobierno. En Escocia, John Knox defendió tenazmente la resistencia al soberano en nombre de la reforma religiosa, y en Francia los calvinistas produjeron una serie de obras con el mismo tema. La más conocida de esas obras, *Vindiciae contra tyrannos* (1579), de autor incierto, presentaba la opinión de que hay dos contratos o convenios, uno entre pueblo y soberano, y el otro entre el pueblo junto con el soberano y Dios. El primero de esos contratos crea el Estado; el segundo hace de la comunidad un cuerpo religioso o Iglesia. La idea de ese segundo contrato permitía al autor mantener el derecho del pueblo no sólo a la resistencia al gobernante que intenta obligar a una religión falsa, sino también a hacer presión sobre un gobernante «herético».

Así pues, debido a circunstancias históricas, algunos grupos protestantes, parecían, a quienes favorecían la idea de la sumisión al gobernante en materias religiosas, afines a los católicos; es decir, parecían mantener no solamente la distinción Iglesia-Estado, sino la superioridad de la primera sobre el segundo. Y en cierta medida así era, en verdad. Cuando el poder eclesiástico se combinaba con el poder secular, como cuando Calvino gobernaba en Ginebra, todo se reducía a predicar la obediencia al soberano en materias religiosas; pero en Escocia y Francia tenía lugar una situación diferente. John Knox se vio obligado a apartarse de la actitud de Calvino, y los calvinistas de Escocia no se consideraron ni mucho menos obligados a someterse a un soberano «herético». Cuando, en Francia, el autor de *Vindiciae contra tyrannos* introdujo la idea del contrato, lo hizo así para encontrar un fundamento para la resistencia hugonote colectiva, y, en última instancia, para hacer presión sobre gobernantes impíos; no para defender el «juicio privado», o el individualismo, o la tolerancia. Los calvinistas, a pesar de su aguda hostilidad a la

religión católica, aceptaban no solamente la idea de revelación, sino también la de invocar la ayuda del poder civil para imponer con carácter oficial la religión en la que creían.

La Reforma condujo así a la posición del perenne problema de la relación de Iglesia y Estado en un nuevo contexto histórico; pero, por lo que respecta a los calvinistas, hubo al menos cierta semejanza entre la solución que ellos dieron al problema y la dada por los pensadores católicos. El erastianismo, o subordinación de la Iglesia al Estado, fue ciertamente una solución diferente; pero ni calvinistas ni erastianos creyeron en la disociación de religión y política. Además, sería un error confundir las limitaciones puestas por los calvinistas al poder civil, o la subordinación erastiana de la Iglesia al Estado, con una afirmación de «democracia». Apenas sería posible llamar «demócratas» a los presbiterianos escoceses o a los hugonotes franceses, a pesar de sus ataques a sus respectivos monarcas, y el eratianismo podía combinarse con una creencia en el absolutismo de los reyes. Es verdad, sin duda, que aparecieron sectas y movimientos religiosos que favorecían lo que puede llamarse liberalismo democrático; pero yo estoy hablando de los dos reformadores más importantes, Lutero y Calvino, y de los efectos más importantes de los movimientos que ellos inauguraron. Lutero no fue siempre coherente, ni mucho menos, en su actitud ni en sus enseñanzas; pero su doctrina de la sumisión tendía a robustecer el poder del Estado. La enseñanza de Calvino habría tenido el mismo efecto, a no ser por circunstancias históricas que llevaron a una modificación de la actitud de Calvino por parte de los seguidores de éste, y al enfrentamiento de los calvinistas en ciertos países con el poder real.

2.Nicolás Maquiavelo.

Nicolás Maquiavelo (Niccoló Machiavelli, 1469-1527) es famoso por su actitud de indiferencia hacia la moralidad o inmoralidad de los medios empleados por el gobernante en la realización de sus fines políticos, que consisten en la conservación y aumento del poder. En *El príncipe* (1513), que Maquiavelo dirigió a Lorenzo, Duque de Urbino, menciona buenas cualidades como mantener la fidelidad y mostrar integridad, y observa luego que «no es necesario que un príncipe tenga todas las buenas cualidades que he enumerado, pero es muy necesario que parezca que las tenga».[498] Si el príncipe, dice Maquiavelo, posee y practica invariablemente esas buenas cualidades, éstas resultan nocivas, mientras que la apariencia de poseerlas es

útil. Es buena cosa parecer ser clemente, fiel, humano, religioso y recto, y es buena cosa serlo en realidad; pero al mismo tiempo el príncipe debería estar de tal manera dispuesto que supiese obrar de modo contrario cuando las circunstancias lo requiriesen. En resumen, en las acciones de todos los hombres, y especialmente de los príncipes, los resultados son lo que cuenta, y es por ellos por lo que el pueblo juzga. Si el príncipe tiene buen éxito en establecer y mantener su autoridad, los medios que emplee serán siempre calificados de honorables y serán aprobados por todos.

Se ha dicho que en *El príncipe* Maquiavelo se interesó simplemente por presentar la mecánica del gobierno, que prescindió de cuestiones morales y quiso simplemente formular los medios por los cuales el poder político puede ser establecido y mantenido. Indudablemente, eso es verdad. Pero subsiste el hecho de que evidentemente consideró que el gobernante tiene derecho a valerse de medios inmorales para la consolidación y conservación del poder. En los *Discursos* deja completamente en claro que, en su opinión, es legítimo en la esfera de la política utilizar un medio inmoral para alcanzar un fin bueno. Es verdad que el fin que Maquiavelo tiene presente es la seguridad y bienestar del Estado; pero, enteramente aparte del carácter inmoral del principio implicado de que el fin justifica los medios, se plantea la obvia dificultad de que las concepciones de lo que es un fin bueno pueden diferir. Si la moralidad ha de ser de ese modo subordinada a consideraciones políticas, no queda otra cosa que la posesión real del poder para evitar la anarquía política.

Eso no significa que Maquiavelo tuviese intención alguna de aconsejar la difusión de la inmoralidad. Era perfectamente consciente de que una nación moralmente degradada y decadente está condenada a la destrucción; él lamentaba la condición moral de Italia y tenía una sincera admiración por las virtudes cívicas del mundo antiguo. Ni creo que se tenga derecho a afirmar, sin cualificaciones o reservas, que rechazase explícitamente la concepción cristiana de la virtud en favor de una concepción pagana. Es perfectamente cierto que en los *Discursos*[499] dice que la exaltación cristiana de la humildad y el desprecio del mundo ha vuelto a los cristianos débiles y afeminados; pero a continuación dice que la interpretación de la religión cristiana como una religión de humildad y amor al sufrimiento es una interpretación errónea. Aun así, hay que admitir que una afirmación de esa especie, si se toma en el contexto de la perspectiva general de Maquiavelo, se acerca mucho a una repudiación explícita de la ética cristiana. Y si se tiene también en cuenta su doctrina del príncipe amoral, una doctrina en discordia con la consciencia cristiana, sea católica o protestante, es difícil dejar de admitir que la interpretación nietzscheana de Maquiavelo no carece de fundamento. Cuando, en *El príncipe*,[500] Maquiavelo observa que muchos hombres han pensado que los asuntos del mundo están irresistiblemente gobernados por la fortuna y por Dios, y cuando procede a decir que, aunque a veces se inclina a esa opinión, él considera que se puede resistir a la fortuna,

y da a entender que la virtud consiste en resistir al poder que gobierna el mundo, es difícil evitar la impresión de que para él «virtud» significaba algo distinto a lo que significa para el cristiano. Maquiavelo admiraba la fuerza del carácter y la capacidad de conseguir los propios fines; en el príncipe admiraba la habilidad para lograr el poder y conservarlo; pero no admiraba la humildad ni tenía buena opinión de una aplicación universal de lo que Nietzsche llamaría «la moral del rebaño». Maquiavelo daba por supuesto que la naturaleza humana es fundamentalmente egoísta, e indicaba al príncipe dónde se encuentran sus intereses y cómo podría realizarlos. La verdad del caso es que Maquiavelo admiraba al poderoso sin escrúpulos pero hábil, tal como le observaba en la vida contemporánea, política o eclesiástica, o en los ejemplos históricos; lo que él hizo fue idealizar el tipo. Según creía, sólo por medio de hombres así podía asegurarse el buen gobierno en una sociedad corrompida y decadente.

Nuestra última afirmación ofrece la clave para el problema de la aparente discrepancia entre la admiración de Maquiavelo por la República romana, tal como se manifiesta en los *Discursos* sobre los diez primeros libros de Tito Livio, y la doctrina monárquica de *El príncipe*. En una sociedad corrompida y decadente en la que el egoísmo y maldad natural del hombre tienen abundantes oportunidades, donde la rectitud, la devoción al bien común y el espíritu religioso, están muertos o sumergidos por el libertinaje, la ilegalidad y la infidelidad, sólo un gobernante absoluto puede mantener unidas las fuerzas centrífugas y crear una sociedad fuerte y unificada. Maquiavelo estaba de acuerdo con los teóricos políticos del mundo antiguo en su creencia de que la virtud cívica depende de la ley; y consideraba que, en una sociedad corrupta, la reforma sólo es posible por la acción de un legislador todopoderoso. «Puede tenerse como una regla general que muy rara vez, o nunca, sucede que una república o reino sea bien ordenada en sus comienzos o completamente reformada en relación con sus antiguas instituciones si no es hecho así por un hombre. Es, pues, necesario que haya un hombre solo que establezca el método y de cuya mente dependa toda organización».[501] Así pues, para la fundación de un Estado o para la reforma del Estado se necesita un legislador absoluto; y, al decir eso, Maquiavelo pensaba primordialmente en los estados italianos contemporáneos, y en las divisiones políticas de Italia. Es la ley la que da nacimiento a aquella virtud o moralidad cívica que se requiere para un Estado fuerte y unificado, y la promulgación de la ley requiere un legislador. De ahí sacaba Maquiavelo la conclusión de que el legislador monárquico puede utilizar todos los medios prudentes para asegurar aquel fin, y que, siendo él mismo la causa de la ley y de la moralidad cívica, es independiente de ambas por lo que respecta a lo que se necesita para el cumplimiento de su función política. El cinismo moral expresado en *El príncipe* no constituye en absoluto la totalidad de la doctrina de Maquiavelo; antes bien, está subordinado al propósito final de crear o reformar lo que él veía como el verdadero Estado.

Pero, aunque Maquiavelo viera al monarca o legislador absoluto como necesario

para la fundación o reforma del Estado, la monarquía absoluta no era su ideal de gobierno. En los *Discursos* afirma rotundamente[502] que, por lo que se refiere a prudencia y constancia, es el pueblo quien lleva la ventaja, y que los hombres del pueblo son «más prudentes, más firmes, y de mejor juicio que los príncipes».[503] La república libre, que fue concebida por Maquiavelo según el modelo de la República romana, es superior a la monarquía absoluta. Si la ley constitucional se mantiene y el pueblo tiene alguna participación en el gobierno, el Estado es más estable que cuando es gobernado por príncipes hereditarios y absolutos. El bien general, que consiste, según Maquiavelo, en el aumento de poder e imperio y en el mantenimiento de las libertades del pueblo,[504] no se encuentra sino en las repúblicas; el monarca absoluto, por lo general, no se preocupa más que de sus intereses privados.[505]

Es posible que la teoría del gobierno de Maquiavelo posea un carácter poco satisfactorio y algo chapucero, al combinar, como lo hace, la admiración por la república libre con una doctrina del despotismo monárquico; pero sus principios son claros. Un Estado que ya se encuentra bien ordenado sólo se mantendrá sano y estable si es una república; ése es el ideal; pero para que pueda fundarse un Estado bien ordenado, o para que un Estado en desorden pueda ser reformado, se necesita en la práctica un legislador monárquico. Otra razón de esa necesidad es la exigencia de someter el poder de los nobles, poder por el que Maquiavelo, contemplador de la escena política italiana, sentía un particular desagrado. Los nobles son haraganes corrompidos, y siempre son enemigos del orden y el gobierno civil;[506] mantienen bandas de mercenarios y arruinan el país. Maquiavelo anhelaba también un príncipe que liberase y unificase a Italia, que «curase sus heridas y pusiese fin a la destrucción y saqueo de Lombardía, al robo y los impuestos abusivos del reino de Nápoles y de Toscana».[507] En su opinión, el Papado, que no tenía fuerza suficiente para dominar toda Italia, pero era lo bastante fuerte para impedir que cualquier otro poder lo hiciera, era el responsable de la división de Italia en principados, con el resultado de que el país, débil y desunido, era una presa para los bárbaros y para todo el que juzgase conveniente invadirle.[508]

Maquiavelo, como han observado los historiadores, dio muestras de su «modernidad» en el énfasis que puso en el Estado como un cuerpo soberano que mantiene su vigor y unidad mediante una política de fuerza e imperialista. En ese sentido adivinó el curso de la evolución política en Europa. Por otra parte, no elaboró ninguna teoría política sistemática, ni se preocupó realmente por hacerlo. Él estaba grandemente interesado por la escena italiana contemporánea; era un ardiente patriota; y sus escritos están matizados por todas partes por ese interés; no son los escritos de un filósofo desinteresado. Además, sobreestimaba la parte desempeñada en el desarrollo histórico por la política en sentido estrecho, y no supo discernir la importancia de otros factores, religiosos y sociales. Es verdad que se le conoce principalmente por sus consejos amorales al príncipe, por su «maquiavelismo»; pero

pocas dudas puede haber en cuanto a que los principios del arte de gobernar que él estableció han sido con frecuencia, aunque deba lamentarse, los que realmente han operado en las mentes de gobernantes y hombres de Estado. Pero el desarrollo histórico no está enteramente condicionado por las intenciones y hechos de los que se mueven ante las candilejas en el escenario político. Maquiavelo fue inteligente y brillante, pero no puede llamársele un filósofo político profundo.

Por otra parte, debe recordarse que Maquiavelo estaba interesado por la vida política real que tenía ante los ojos, y por lo que realmente se hace más que por lo que debería hacerse desde un punto de vista moral. Él niega explícitamente toda intención de describir estados ideales,[509] y observa que, si un hombre vive consecuentemente con los más altos principios morales en la vida política, lo más probable es que se arruine, y, si es un príncipe, que no sepa salvaguardar la seguridad y bienestar del Estado. En el prefacio al libro primero de los *Discursos* habla de su nuevo «camino», intransitado hasta entonces, según él proclama. Su método era histórico-inductivo. A través de un examen comparativo de secuencias de causa-efecto en la historia, antigua y reciente, procuraba establecer, teniendo en cuenta los casos negativos, ciertas reglas prácticas en una forma generalizada. Dado un cierto objetivo a conseguir, la historia muestra que una determinada línea de acción conduce o no al logro de aquel propósito. Lo que le interesaba de un modo inmediato era, pues, la mecánica política; pero su posición implicaba una cierta filosofía de la historia. Implicaba, por ejemplo, que en la historia hay repetición, y que la historia es de tal naturaleza que ofrece una base para la inducción. El método de Maquiavelo no era, desde luego, enteramente nuevo. Aristóteles, por ejemplo, basó ciertamente sus ideas políticas en un examen de constituciones reales, y consideró no solamente la forma en que los estados son destruidos, sino también las virtudes a que debe aspirar el gobernante si desea tener éxito.[510] Pero Aristóteles se interesó mucho más que Maquiavelo por la teoría abstracta. Se interesó también primordialmente por las organizaciones políticas como marco para la educación moral e intelectual, mientras que Maquiavelo se preocupó mucho más por la naturaleza y el curso real de la vida política concreta.

3.Santo Tomás Moro.

Un tipo muy diferente de pensador fue santo Tomás Moro (1478-1535), lord canciller de Inglaterra, que fue mandado decapitar por Enrique VIII por haberse

negado a reconocer a éste como cabeza suprema de la Iglesia en Inglaterra. En su *De optimo reipublicae statu deque nova insula Utopia* (1516) escribió, bajo la influencia de la *República* de Platón, una especie de novela filosófica en la que describía un Estado ideal en la Isla de *Utopía*. Es ésta una obra curiosa, en la que se combinan una aguda crítica de las condiciones sociales y económicas contemporáneas, y una idealización de la sencilla vida moral, que estaba apenas en armonía con el espíritu más mundano de la época. Moro no conocía *El príncipe*; pero su libro iba en parte dirigido contra la idea del arte de gobernar presentada en la obra de Maquiavelo. También iba dirigida contra el creciente espíritu de explotación comercial. En esos aspectos era un libro «conservador». Por otra parte, Moro anticipó algunas ideas que reaparecen en el socialismo moderno.

En el libro primero de su *Utopía* Moro ataca la destrucción del antiguo sistema agrícola por la posesión exclusiva de la tierra por parte de propietarios ricos y ansiosos de riqueza. El deseo de ganancia y enriquecimiento conduce a la conversión de la tierra cultivable en pastos, para que puedan criarse ganados en gran escala y venderse su lana en los mercados extranjeros. Toda esa codicia de beneficios, y la concomitante concentración de la riqueza en manos de pocos, conduce a la aparición de una clase indigente y desposeída. Entonces, con el fin de mantener a esa clase en la debida sumisión, se establecen graves y terribles castigos al robo. Pero la creciente severidad de la ley penal es inútil. Sería mucho mejor proporcionar medios de vida para los indigentes, ya que es precisamente la necesidad lo que les lleva al crimen. Pero el gobierno no hace nada; está completamente atareado con la diplomacia y las guerras de conquista. La guerra reclama impuestos agotadores, y, cuando la guerra ha acabado, los soldados regresan para caer sobre una comunidad que no puede ya sostenerse a sí misma. La política de poder agrava así los males económicos y sociales.

En contraste con una sociedad adquisitiva, Moro presenta una sociedad agrícola, en la cual la unidad es la familia. La propiedad privada es abolida, y el dinero no se usa ya como medio de cambio. Pero Moro no describió su *Utopía* como una república de campesinos incultos. Los medios de vida están asegurados para todos, y las horas de trabajo se reducen a seis diarias, para que los ciudadanos tengan tiempo libre que emplear en objetivos culturales. Por la misma razón, una clase de esclavos, consistente en parte en criminales condenados y, en parte, en cautivos de guerra, cuida de los trabajos más difíciles y pesados.

Se ha dicho a veces que Tomás Moro fue el primero en proclamar el ideal de tolerancia religiosa, pero debe recordarse que al delinear su *Utopía* prescindió de la revelación cristiana y sólo tuvo en cuenta la religión natural. Opiniones y convicciones diferentes debían ser toleradas, en general, y las luchas teológicas serían prohibidas; pero los que negasen la existencia de Dios y su providencia, la inmortalidad del alma, y las sanciones en la vida futura, serían privados de la capacidad de desempeñar cargos públicos y considerados como menos que hombres.

Las verdades de la religión natural y de la moral natural no podrían ser puestas en cuestión, cualquiera que fuese la opinión privada que un hombre pudiera tener acerca de ellas, ya que la salud del listado y de la sociedad dependen de su aceptación. Es indudable que Moro veía con horror las guerras de religión, pero no era tampoco el tipo de hombre que afirma lo que uno cree es un asunto indiferente.

Moro no gustaba nada de la disociación de la política y la moral, y habla muy mordazmente de los políticos que peroran a gritos sobre el bien público mientras andan siempre buscando sus propias ventajas. Algunas de sus ideas, las relativas al código penal, por ejemplo, son extraordinariamente sensatas, y en sus ideales de seguridad para todos y de tolerancia razonable se adelantó mucho a su tiempo. Pero aunque sus ideas políticas fuesen en muchos aspectos ilustradas y prácticas, en algunos otros aspectos pueden considerarse como una idealización de una sociedad cooperativa del pasado. Las fuerzas y tendencias contra las que protestaba no iban a ser detenidas en su desarrollo por ninguna *Utopía*. El gran humanista cristiano tenía los pies en el umbral de un desarrollo capitalista que tenía que recorrer su propio camino. Pero, a su debido tiempo, alguno de sus ideales, al menos, sería cumplido.

4.Richard Hooker.

Tomás Moro murió antes de que la Reforma hubiese tomado una forma definida en Inglaterra. En *Las leyes del gobierno eclesiástico*, de Richard Hooker (1553-1600), el problema de Iglesia y Estado encuentra su expresión en la forma dictada por las condiciones religiosas en Inglaterra, después de la Reforma. La obra de Hooker, que tuvo su influencia en John Locke, fue escrita como refutación del ataque puritano a la Iglesia oficial de Inglaterra: pero su alcance es más amplio que el de la ordinaria literatura polémica de su tiempo. El autor trata en primer lugar de la ley en general, y en esa materia se adhiere a la idea medieval de ley, particularmente a la de santo Tomás. Distingue la ley eterna, «aquel orden que Dios, antes de todas las edades, ha establecido por Sí mismo para que todas las cosas sean hechas de acuerdo con él», [511] de la ley natural. Procede luego a distinguir la ley natural según opera en los agentes, no-libres, a los que él llama «agentes naturales», de la ley natural según es percibida por la razón humana y obedecida libremente por el hombre.[512] «La regla de los agentes voluntarios en la tierra es la sentencia que la razón da a propósito de la bondad de aquellas cosas que han de hacer».[513] «Los principales principios de la

razón son manifiestos en sí mismos»;[514] es decir, que hay ciertos principios morales generales cuyo carácter obligatorio es inmediatamente manifiesto y evidente. Un signo de eso es el consentimiento general de la humanidad. «La voz general y perpetua de los hombres es como la sentencia de Dios mismo; porque lo que todos los hombres han aprendido en todo tiempo, la Naturaleza misma tiene que habérselo enseñado; y, siendo Dios el autor de la Naturaleza, la voz de ésta no es sino su instrumento».[515] Otros principios más particulares son deducidos por la razón.

Además de la ley eterna y la ley natural está la ley humana positiva. La ley natural obliga a los hombres como hombres, y no depende del Estado;[516] pero la ley humana positiva surge cuando los hombres se unen en sociedad y forman un gobierno. Debido al hecho de que no somos auto-suficientes como individuos «somos naturalmente inducidos a buscar la unión y el compañerismo con otros».[517] Pero las sociedades no pueden existir sin gobierno, y el gobierno no puede funcionar sin la ley, «una clase distinta de ley de la que ya ha sido declarada».[518] Hooker enseña que hay dos fundamentos de la sociedad; la inclinación natural del hombre a vivir en sociedad, y «un orden expresa o secretamente convenido referente al modo de su unión en la vida en común. Este es lo que llamamos la ley de un bienestar común, el alma misma de un cuerpo político, las partes del cual son por la ley animadas, mantenidas juntas, y puestas en obra en las acciones que el bien común requiere».[519]

El establecimiento del gobierno civil descansa, así, en el consentimiento, «sin el cual no habría razón para que un hombre asumiese el ser señor o juez de otro».[520] El gobierno es necesario; pero la Naturaleza no ha determinado la clase de gobierno o el carácter preciso de las leyes, siempre que éstas sean promulgadas para el bien común y en conformidad con la ley natural. Si el gobernante da validez a leyes sin la autoridad explícita de Dios o sin la autoridad derivada en primera instancia del consentimiento de los gobernados, es un mero tirano. «No son, pues, leyes aquellas a las que no ha hecho tales la aprobación pública», al menos mediante «parlamentos, concilios, o asambleas parecidas».[521] ¿Cómo puede ser, pues, que multitudes enteras estén obligadas a respetar leyes en cuya confección no han participado? La razón está en que «las corporaciones son inmortales; entonces nosotros vivíamos en nuestros predecesores, y ellos viven todavía en sus sucesores».[522]

Finalmente están «las leyes que conciernen a los deberes sobrenaturales»,[523] «la ley que Dios mismo ha revelado sobrenaturalmente».[524] Así, la teoría de la ley de Hooker sigue en general la teoría de santo Tomás, en el mismo marco teológico, o, mejor, con la misma referencia de la ley a su fundamento divino, Dios. Ni tampoco añade Hooker nada particularmente nuevo en su teoría del origen de la sociedad política. Introduce la idea del contrato o convenio, pero no presenta al Estado como una construcción puramente artificial; al contrario, habla explícitamente de la inclinación natural del hombre a la sociedad, y no se limita a explicar el Estado y el gobierno en términos de un remedio para el egoísmo desenfrenado.

Cuando pasa a tratar de la Iglesia, Hooker distingue entre las verdades de fe y el gobierno de la Iglesia, que es «sólo materia de acción».[525] La tesis que intenta desarrollar y defender es la de que la ley eclesiástica de la Iglesia de Inglaterra no es en modo alguna contraria a la religión cristiana o a la razón. Debe, pues, ser obedecida por los ingleses, porque los ingleses son cristianos, y, como cristianos, pertenecen a la Iglesia de Inglaterra. El supuesto es que Iglesia y Estado no son sociedades distintas, al menos cuando el Estado es cristiano. Hooker no negaba, desde luego, que fueran cristianos los católicos o los calvinistas; pero daba por supuesto de un modo bastante ingenuo que la fe cristiana como un todo no requiere una institución universal. También suponía que el gobierno eclesiástico era una cuestión más o menos indiferente, una opinión que, por diferentes razones, no parecería recomendable ni a los católicos ni a los calvinistas.

Hooker es principalmente notable por el modo en que continuó la teoría medieval y las divisiones de la ley. En su teoría política no apoyó en modo alguno el derecho divino de los reyes ni el despotismo monárquico. Por otra parte, no propuso su doctrina del consentimiento o el contrato para justificar la rebelión contra el soberano. Aun cuando hubiese considerado justificada la rebelión, difícilmente podía haber elaborado una tesis así en un libro destinado a mostrar que todos los buenos ingleses debían estar en conformidad con la Iglesia nacional. En conclusión, debe observarse que Hooker escribió en general en un tono de notable moderación, es decir, si se tiene en cuenta la atmósfera de controversias religiosas que dominaba en su tiempo. Hooker era esencialmente un hombre de la *via media*, y no un fanático.

5.Jean Bodin.

Jean Bodin (1530-1596), que había estudiado leyes en la universidad de Toulouse, asumió la tarea de unir estrechamente el estudio de la ley universal y el estudio de la historia en su *Methodus ad facilem historiarum cognitionem* (1566). Después de dividir la historia en tres tipos, dice: «dejemos, por el momento, la divina a los teólogos, la natural a los filósofos, y concentrémonos larga e intensamente en las acciones humanas y las leyes de su gobierno».[526] El interés que principalmente le dirigía queda manifiesto en los siguientes juicios que aparecen en su Dedicatoria: «Verdaderamente, en historia lo más importante de las leyes universales permanece oculto; y lo que tiene mayor peso e importancia para la mejor apreciación de la legislación —la costumbre de los pueblos, y los comienzos, crecimiento, condiciones,

cambios y decadencia de todos los Estados— resultan de aquello. El principal objeto material de este Método consiste en esos hechos, ya que no hay hallazgos de la historia más amplios que aquellos que usualmente se reúnen a propósito de la forma de gobierno de los Estados». El Método es notable por su marcadísima tendencia a la interpretación naturalista de la historia. Por ejemplo, Bodin trata de los efectos de la situación geográfica en la constitución psicológica, y, por lo tanto, en las costumbres de los pueblos. «Explicaremos la naturaleza de los pueblos que habitan al norte y al sur, luego la de los que viven al este y al oeste».[527] Una idea similar reaparece más tarde en los escritos de filósofos como Montesquieu. Bodin desarrolló también una teoría cíclica del ascenso y caída de los Estados. Pero su principal importancia se encuentra en su análisis de la soberanía. Originariamente esbozado en el capítulo sexto del *Método*, recibió un tratamiento más extenso en los *Six livres de la république* (1576).[528]

La unidad social natural, de la que surge el Estado, es la familia. En la familia Bodin incluía no solamente al padre, la madre y los hijos, sino también a los sirvientes. En otras palabras, tenía la concepción romana de la familia, con el poder en manos del paterfamilias. El Estado es una sociedad secundaria o derivada, en el sentido de que «es un gobierno legítimo de varios hogares y de sus posesiones comunes, con poder soberano»; pero es una clase distinta de sociedad. El derecho de propiedad es un derecho inviolable de la familia, pero no es un derecho del Estado o del gobernante, es decir, considerado como gobernante. El gobernante posee la soberanía; pero la soberanía no es lo mismo que la propiedad. Está, pues, claro que, para Bodin, como él lo dice en el *Método*[529] «el Estado no es más que un grupo de familias o fraternidades sujetas a un mismo gobernante». De esa definición se sigue que «Ragusa o Ginebra, cuyo dominio está comprendido casi en el interior de sus murallas, deben llamarse Estados», y que «es absurdo lo que dijo Aristóteles, que un grupo de hombres demasiado grande, como lo fue Babilonia, es una raza, y no un Estado».[530] Está también claro que para Bodin la soberanía difiere esencialmente del poder del cabeza de una familia, y que un Estado no puede existir sin soberanía. La soberanía es definida como «el poder supremo sobre ciudadanos y súbditos, no limitado por la ley».[531] Ese poder comprende el de crear magistrados y definir sus funciones; la capacidad de legislar y anular leyes; el poder de declarar la guerra y hacer la paz; el derecho a recibir apelaciones; y el poder de vida y muerte. Pero, aunque está claro que la soberanía es distinta del poder del cabeza de familia, no está tan claro cómo llega a existir la soberanía, qué es lo que da últimamente al soberano su derecho a ejercer la soberanía, y cuál es el fundamento del deber del ciudadano a la obediencia. Bodin pensaba al parecer que la mayoría de los Estados llegan a existir por el ejercicio de la fuerza; pero no consideraba que la fuerza se justifique a sí misma, ni que la posesión de poder físico confiera, *ipso facto*, soberanía al que lo posee. No obstante, queda oscuro qué es lo que confiere la soberanía legítima.

La soberanía es inalienable e indivisible. Pueden delegarse, desde luego, los

poderes y funciones ejecutivas, pero la soberanía misma, la posesión del poder supremo, no puede ser parcelada. El soberano no está limitado por la ley, y no puede limitar por ley su soberanía, mientras siga siendo soberano, pues la ley es creación del soberano. Eso no significa, desde luego, que el soberano tenga derecho a pasar por alto la autoridad divina o la ley natural; por ejemplo, no puede expropiar a todas las familias. Bodin insistió en el derecho natural a la propiedad, y las teorías comunistas de Platón y de santo Tomás Moro provocaron una dura crítica de su pluma. Pero el soberano es la fuente suprema de la ley, y tiene dominio último y pleno sobre la legislación.

Esa teoría de la soberanía da necesariamente la impresión de que Bodin creía en el absolutismo real, especialmente si se llama «él» al soberano. Pero, aunque es indudable que deseaba fortalecer la posición del monarca francés, pues así lo creía necesario en las circunstancias históricas, su teoría de la soberanía no está vinculada en sí misma al absolutismo monárquico. Una asamblea, por ejemplo, puede ser la sede de la soberanía. Las formas de gobierno pueden diferir en Estados diferentes; pero la naturaleza de la soberanía sigue siendo la misma en todos esos Estados, si son Estados bien ordenados. Además, no hay razón alguna por la que un monarca no pueda delegar gran parte de su poder, y gobernar «constitucionalmente», con tal de que se reconozca que ese arreglo gubernamental depende de la voluntad del monarca, si es que la soberanía radica en el monarca. Porque del hecho de que un Estado tenga un rey, no se sigue necesariamente que éste sea el soberano. Si el rey depende realmente de una asamblea o parlamento, no puede ser llamado soberano en sentido estricto.

Pero, como han observado los historiadores, Bodin no fue siempre, ni mucho menos, coherente. Su intención era aumentar el prestigio e insistir en el poder supremo del monarca francés; y de su teoría de la soberanía se seguía que el monarca francés no podía ser limitado por la ley. Pero de su teoría del derecho natural se seguía que puede haber casos en los que el súbdito tenga plena justificación para desobedecer una ley promulgada por el soberano, y, más aún, esté moralmente obligado a hacerlo. Además, Bodin llegó incluso lo bastante lejos para afirmar que los impuestos, en cuanto suponen una interferencia con el derecho de propiedad, requieren la aprobación de los Parlamentos, aunque la existencia de éstos, según la teoría de la soberanía, depende del soberano. Por otra parte, Bodin reconoció ciertas *leges imperii*, o limitationes constitucionales al poder del rey. En otras palabras, su deseo de dar el mayor énfasis al poder supremo y soberano del monarca no iba de acuerdo con su inclinación hacia el constitucionalismo, y le llevó a adoptar posiciones contradictorias.

Bodin concedió mucha importancia al estudio filosófico de la historia, y él mismo hizo un laborioso intento de entender la historia; pero no estuvo enteramente libre de los prejuicios y supersticiones de su tiempo. Aunque rechazaba el determinismo astrológico, creía no obstante en la influencia de los cuerpos celestes en los asuntos

humanos, y se dejó llevar a especulaciones sobre números y su relación con los gobiernos y Estados.

Para concluir, podemos mencionar que en su *Colloquium heptaplomeres*, un diálogo, Bodin presenta gentes de religiones distintas viviendo juntas en armonía. En medio de acontecimientos históricos que no eran favorables a la paz entre miembros de confesiones diferentes, él defendió el principio de la mutua tolerancia.

6.Joannes Althusius.

Bodin no había dado muy clara cuenta del origen y fundamento del Estado; pero en la filosofía del escritor calvinista Joannes Althusius (1557-1638) encontramos una clara enunciación de la teoría del contrato. En opinión de Althusius, en la base de toda asociación o comunidad de hombres, se encuentra un contrato. Althusius distingue diversos tipos de comunidad: la familia, el *collegium* o corporación, la comunidad local, la provincia y el Estado. Cada una de esas comunidades corresponde a una necesidad natural del hombre; pero la formación de una comunidad determinada se basa en un convenio o contrato por el cual unos seres humanos acuerdan formar una asociación o comunidad para el bien común, con relación a fines específicos. De ese modo llegan a ser *symbiotici*, viviendo juntos como partícipes en un bien común. La familia, por ejemplo, corresponde a una necesidad natural del hombre; pero el fundamento de cada familia determinada es un contrato. Lo mismo ocurre con el Estado. Pero una comunidad, para conseguir su propósito, ha de tener una autoridad común. Podemos distinguir, pues, un segundo contrato entre la comunidad y la autoridad administrativa, un contrato que es el fundamento de los deberes que corresponden a una y otra parte.

Queda una importante observación que hacer. Como cada tipo de comunidad corresponde a una determinada necesidad humana, la constitución de una comunidad más amplia o extensa no anula ni deroga la comunidad más estrecha; antes bien, la comunidad más amplia es constituida por convenio de varias comunidades más limitadas, que continúan existiendo. La comunidad local, por ejemplo, no anula las familias ni las corporaciones que la componen; debe su existencia al acuerdo de éstas, y su propósito es distinto del de ellas. Del mismo modo, el Estado se constituye inmediatamente por el acuerdo de las provincias, más bien que directamente por un contrato entre individuos, y no hace a las provincias superfluas o inútiles. De ahí se sigue lógicamente una cierta federación. Althusius estaba lejos de considerar que el

Estado se basase en un contrato por el que los individuos traspasasen sus derechos a un gobierno. Cierto número de asociaciones, las cuales, desde luego, representan últimamente a individuos, convienen en formar el Estado y acuerdan una constitución o ley que regule la consecución del fin o propósito común en vistas al cual se ha formado el Estado.

Pero, si el Estado es una entre varias comunidades o asociaciones, ¿cuál es el carácter que le distingue y otorga peculiaridad propia? Lo mismo que en la teoría política de Bodin, ese carácter es la soberanía (*ius maiestatis*); pero, a diferencia de Bodin, Althusius declaró que la soberanía descansa siempre, necesaria e inalienablemente, en el pueblo. Eso no significa, desde luego, que él tuviese la idea del gobierno directo por el pueblo; mediante la ley del Estado, una ley que a su vez se basa en el convenio, el poder se delega en funcionarios administrativos o magistrados del Estado. Althusius pensaba en un magistrado supremo que indudablemente, aunque no necesariamente, podía ser un rey, y un «éforos», que cuidarían de que la constitución fuese observada. Pero su teoría supone una clara afirmación de la soberanía popular. Supone también el derecho de resistencia, puesto que el poder del gobernante se basa en un contrato, y si el gobernante es infiel a la confianza depositada en él o rompe el contrato, el poder revierte al pueblo. Cuando eso sucede, el pueblo puede escoger otro gobernante, aunque eso ha de hacerse de una manera constitucional.

Althusius suponía, desde luego, la santidad de los contratos, sobre la base de la ley natural; y consideraba, a la manera tradicional, que la ley natural se basa a su vez en la autoridad divina. Fue Grocio, y no Althusius, quien sometió a nuevo examen la idea de ley natural. Pero la teoría política de Althusius es notable por su afirmación de la soberanía popular y por el uso que hizo de la idea de contrato. Insistió, como calvinista, en el derecho de resistencia al gobernante; pero hay que añadir que no consideró en absoluto la idea de libertad religiosa ni la de un Estado que fuera oficialmente indiferente a las formas de religión. Semejante noción no era más aceptable a los calvinistas que a los católicos.

7.Hugo Grocio.

La obra principal de Hugo Grocio, o Huig de Groot (1583-1645), es su famoso *De iure belli ac pacis* (1625). En los *Prolegomena* a dicha obra[532] presenta a Carneades sosteniendo que no hay una ley natural universalmente obligatoria,

«porque todas las criaturas, los hombres lo mismo que los animales, son impulsadas por la naturaleza hacia fines ventajosos para ellas». Cada hombre busca su propia ventaja; las leyes humanas son dictadas simplemente por consideraciones de utilidad; no están basadas en una ley natural, ni tienen relación alguna a la ley natural, ya que la ley natural sencillamente no existe. A eso replica Grocio que «el hombre es, a buen seguro, un animal, pero un animal de especie superior», y «entre los rasgos característicos del hombre se encuentra un deseo que le impulsa a la sociedad, es decir, a la vida social, no de cualquier clase, sino pacífica y organizada según la medida de su inteligencia… Así pues, si se enuncia como una verdad universal, la afirmación de que todo animal es impulsado por la naturaleza a buscar únicamente su propio bien, no puede ser concedida».[533] Hay un orden social natural, y la fuente de la ley es el mantenimiento de ese orden social. «A esa esfera de la ley pertenece el abstenerse de lo que es de otro… la obligación de cumplir las promesas…».[534] Además, en el hombre se da el poder de juzgar «qué cosas son convenientes o nocivas (tanto tratándose de cosas presentes como futuras), y qué puede conducir a lo uno o lo otro»; y «todo lo que se aparta claramente de dicho juicio, se entiende que es contrario también a la ley de la naturaleza, es decir, a la naturaleza del hombre».[535]

La naturaleza del hombre es, pues, el fundamento de la ley. «Porque la misma naturaleza del hombre, que, aun cuando no estuviéramos faltos de nada nos llevaría a las relaciones mutuas de la sociedad, es la madre de la ley de la naturaleza».[536] La ley natural ordena el mantenimiento de las promesas; y, como la obligación de observar las leyes positivas de los Estados resulta del mutuo acuerdo y promesa, «la naturaleza puede ser considerada, por decirlo así, la bisabuela de la ley municipal. Por supuesto que, en realidad, los individuos no son en modo alguno autosuficientes; y la utilidad tiene un papel que desempeñar en la institución de la ley positiva y en la sumisión a la autoridad. «Pero, lo mismo que las leyes de cada Estado se proponen alguna ventaja para ese Estado, así, por mutuo consentimiento, se ha hecho posible que se originen ciertas leyes entre todos los Estados o entre muchos Estados; y es evidente que las leyes así originadas se proponen alguna ventaja no para Estados particulares, sino para la gran sociedad de los Estados. Y eso es lo que se llama la ley de naciones, siempre que ese término se distinga del de ley de la naturaleza».[537] Pero no se trata simplemente de una cuestión de utilidad, sino también de una cuestión de justicia natural. «Muchos sostienen, en realidad, que la norma de justicia en la que ellos insisten en el caso de los individuos en el interior de un Estado, es inaplicable a una nación o al gobernante de una nación».[538] Pero «si ninguna asociación de hombres puede mantenerse sin ley… seguramente también aquella asociación que vincula a la raza humana, o a muchas naciones entre sí, tiene necesidad de ley; así lo percibió aquel que dijo que no deben cometerse acciones vergonzosas ni siquiera en nombre del propio país».[539] De ahí se sigue que «no se debe empezar una guerra excepto para hacer que se cumpla un derecho», y «una vez

empezada, debe mantenerse dentro de los límites de la ley y de la buena fe».[540]

Grocio estaba, pues, convencido de que «hay una ley común entre las naciones, la cual es igualmente válida en paz y en guerra».[541] Así pues, tenemos la ley natural, la ley municipal o ley positiva de los Estados, y la ley de naciones. Además, Grocio, creyente protestante, admite la ley positiva cristiana. «Sin embargo, he distinguido ésta, contrariamente a la práctica de la mayoría, de la ley de la naturaleza, considerando como cierto que en aquella ley santísima se nos ordena un grado de perfección moral mayor de lo que requeriría por sí misma la sola ley de la naturaleza».[542]

Los historiadores atribuyen generalmente a Grocio un importante papel en la «liberación» de la idea de ley natural de fundamentos y presupuestos teológicos, y en su naturalización. En ese aspecto, se dice, Grocio estuvo mucho más cerca que los escolásticos de Aristóteles, por quien tenía una gran admiración. En cierta medida, es indudablemente verdad que Grocio separó la idea de ley natural de la idea de Dios. «Lo que hemos venido diciendo tendría validez aun cuando concediéramos lo que no puede concederse sin la mayor iniquidad, que no hay Dios, o que Éste no se interesa por los asuntos de los hombres».[543] Pero Grocio procede a decir que la ley de la naturaleza «al ser consecuencia de los rasgos esenciales implantados en el hombre, puede ser correctamente atribuida a Dios, porque Él ha querido que tales rasgos existan en nosotros».[544] Y cita en apoyo de esa opinión a Crisipo y a san Juan Crisóstomo. Además, él define la ley de la naturaleza del modo siguiente. «La ley de la naturaleza es un dictado de la recta razón que indica que un acto, según esté o no esté en conformidad con la naturaleza racional, tiene en sí una cualidad de bajeza moral o de necesidad moral; y que, en consecuencia, ese acto es o prohibido o impuesto por el autor de la naturaleza, Dios».[545] Entre las referencias que hace en esta materia están las que hace a santo Tomás de Aquino y a Duns Scoto, cuyas observaciones, dice Grocio, no deben en modo alguno ser desatendidas. Así pues, aunque puede ser correcto decir que, como un hecho histórico, el modo de tratar Grocio la idea de ley natural contribuyó a su «naturalización», porque él trataba de esa ley no como teólogo, sino como jurista y filósofo del derecho, es equivocado sugerir que Grocio rompió radicalmente con la posición de, digamos, santo Tomás. Lo que parece impresionar a algunos historiadores es su insistencia en el hecho de que un acto ordenado o prohibido por la ley natural es ordenado o prohibido por Dios porque es, en sí mismo, obligatorio o malo. La ley natural es inmutable, incluso para Dios.[546] El bien o el mal no resultan de la decisión de Dios. Pero la noción de que la cualidad moral de los actos permitidos, ordenados o prohibidos por la ley natural depende del *fiat* arbitrario de Dios, no era ciertamente la de santo Tomás. Representa, más o menos, el modo de ver ockhamista; pero no está necesariamente vinculada, ni mucho menos, a la atribución de un fundamento último metafísico y «teológico» a la ley natural. Cuando Grocio pone de relieve[547] la diferencia entre la ley natural y la

«ley divina volicional», enuncia algo con lo que santo Tomás podría estar de acuerdo. Me parece que es a la «modernidad» de Grocio, a su tratamiento cuidadoso y sistemático de la ley desde el punto de vista del filósofo y el jurista laico, a lo que hay que atribuir la impresión de una ruptura con el pasado mayor que la que realmente hizo.

En sus *Prolegomena*[548] dice Grocio: «me he preocupado de referir las pruebas de las cosas referentes a la ley natural a ciertas concepciones fundamentales que están fuera de discusión, de modo tal que nadie pueda negarlas sin hacerse violencia a sí mismo». En el libro primero[549] afirma que una prueba *a priori*, que «consiste en demostrar la conveniencia o inconveniencia necesaria de algo con una naturaleza racional y social», es «más sutil» que una prueba *a posteriori*, aunque ésta es «más familiar». Pero en un pasaje posterior de su obra,[550] al tratar de las causas de duda en cuestiones morales, observa que «es perfectamente verdadero lo que escribió Aristóteles, que no se puede esperar encontrar certeza en las cuestiones morales en el mismo grado que en la ciencia matemática». Ese juicio fue desaprobado por Samuel Pufendorf.[551] No creo, pues, que se deba insistir mucho en el puesto de Grocio en el movimiento del pensamiento filosófico que se caracterizó por el énfasis en la deducción, un énfasis debido a la influencia del éxito de la ciencia matemática. Indudablemente Grocio no escapó a esa influencia; pero la doctrina de que hay principios de moral natural evidentes por sí mismos, no era en modo alguno nueva.

«El Estado —dice Grocio[552]— es una asociación completa de hombres libres, reunidos para el disfrute de derechos y para sus comunes intereses». El Estado mismo es el «sujeto común» de la soberanía, y la soberanía es aquel poder «cuyas acciones no están sometidas a control legal de otro, de modo que no pueden ser invalidadas por la operación de otra voluntad humana».[553]

Su «sujeto especial» es «una o más personas, según las leyes y costumbres de cada nación».[554] Grocio procede a negar la opinión de Althusius (al que, sin embargo, no nombra) de que la soberanía reside siempre y necesariamente en el pueblo. Pregunta por qué hay que suponer que el pueblo no puede transferir la soberanía.[555] Aunque la soberanía es en sí misma indivisible, el ejercicio actual del poder soberano puede ser dividido. «Puede suceder que un pueblo, al escoger un rey, pueda reservarse ciertos poderes, pero puede conferir absolutamente los demás al rey».[556] La soberanía dividida puede tener sus desventajas, pero toda forma de gobierno las tiene; «y una provisión legal ha de juzgarse, no por lo que este o aquel hombre considera lo mejor, sino de acuerdo con la voluntad de aquel en el que tuvo origen la provisión».[557]

En cuanto a la resistencia o la rebelión contra los gobernantes, Grocio arguye que es enteramente incompatible con la naturaleza y finalidad del Estado que el derecho de resistencia pueda ser ilimitado. «Entre los hombres buenos hay un principio establecido en todo caso de un modo indisputado, a saber, que si las autoridades dan a

conocer una orden que es contraria a la ley de la naturaleza y a los mandamientos de Dios, la orden no debe ser ejecutada»;[558] pero la rebelión es otra cuestión. No obstante, si al conferir la autoridad se retuvo el derecho de resistencia, o si el rey se manifiesta abiertamente enemigo, de todo el pueblo o enajena el reino, la rebelión, es decir, la resistencia por la fuerza, está justificada.

Grocio enseña que una guerra justa es permisible; pero insiste en que «no puede haber otra causa justa para emprender una guerra que el haber recibido injuria».[559] Es permisible que un Estado haga la guerra contra otro Estado que le haya atacado, o para recobrar lo que se le ha arrebatado, o para «castigar» al otro Estado, es decir, si éste infringe de modo evidente la ley natural o divina. Pero no debe emprenderse una guerra preventiva a menos que haya certeza moral de que el otro Estado se propone atacar,[560] ni tampoco debe emprenderse simplemente para conseguir algún provecho[561] ni para obtener tierras mejores,[562] ni por el deseo de gobernar a otros bajo el pretexto de que es para bien de éstos.[563] La guerra no debe emprenderse en caso de que su justicia sea dudosa,[564] e, incluso por causas justas, no debe emprenderse temerariamente;[565] no ha de emprenderse sino en casos de necesidad,[566] y siempre han de conservarse las perspectivas de paz.[567] En cuanto al modo de hacer la guerra, puede considerarse lo que es permisible o bien absolutamente, con relación a la ley de la naturaleza, o bien con relación a una promesa previa, es decir, con relación a la ley de naciones.[568] discusión de lo permisible en la guerra con relación a una promesa previa, se refiere a la buena fe entre enemigos; y Grocio insiste en que la buena fe ha de mantenerse siempre, porque «aquellos que son enemigos no dejan de ser hombres».[569] Por ejemplo, los tratados deben ser respetados escrupulosamente. La ley de la naturaleza obliga, desde luego, a todos los hombres en tanto que hombres; la ley de naciones «es la ley que ha recibido su fuerza obligatoria de la voluntad de todas las naciones, o de muchas naciones».[570] Es, pues, distinta de la ley de la naturaleza, y se basa en las promesas y en las costumbres. «La ley de naciones es, de hecho, como observa bien Dión Crisóstomo, creación del tiempo y de las costumbres. Y para su estudio son del mayor valor para nosotros los escritores ilustres de la historia».[571] En otras palabras, la costumbre, el consentimiento y el contrato entre Estados dan origen a una obligación, las mismas que dan origen a una obligación las promesas entre individuos. En ausencia de toda autoridad internacional, o de un tribunal de arbitraje, la guerra entre Estados toma necesariamente la forma de una litigación entre individuos; pero la guerra no debe emprenderse si puede ser evitada por arbitrajes o conferencias (o incluso echando suertes, dice Grocio) y, si no puede ser evitada, es decir, si resulta ser necesaria para la realización del derecho, ha de hacerse dentro de los límites de la buena fe y con una escrupulosa atención al recto procedimiento, análoga a la observada en los procesos judiciales. Es obvio que Grocio consideraba la «guerra pública» no como un justificable instrumento de la política, la ambición imperialista o la codicia de

territorios, sino como algo que no puede ser evitado en ausencia de un tribunal internacional capaz de hacer la guerra tan innecesaria como los tribunales de justicia han hecho la «guerra privada». No obstante, lo mismo que los individuos gozan del derecho de defensa propia, también los Estados lo tienen. Puede haber una guerra justa; pero de ahí no se sigue que todos los medios sean legítimos, ni siquiera en la guerra justa. La «ley de naciones» tiene que ser observada.

Grocio era un humanista, un hombre humanitario e ilustrado; era también un cristiano convencido; deseaba que se cerraran las grietas entre cristianos y defendía la tolerancia entre las diferentes confesiones. Su gran obra, *De iure belli ac pacis*, es notable no solamente por su sistemática y su carácter humanitario, sino también por estar desapasionadamente libre de fanatismos. Su espíritu queda bien expresado en una observación que hace a propósito de los escolásticos. Éstos, dice, «ofrecen un ejemplo de moderación digno de alabanza; disputan unos con otros por medio de argumentos, no de acuerdo con la práctica recientemente comenzada de desacreditar la profesión de las letras con las injurias personales, vil producto de un espíritu falto de dominio de sí».[572]

En este capítulo no he discutido los tratados de filosofía política de los autores escolásticos, porque me propongo tratar de la escolástica renacentista en la siguiente parte de esta obra. Pero puede ser conveniente llamar aquí la atención sobre el hecho de que los autores escolásticos constituyeron un canal importante por el que la filosofía medieval de la ley fue transmitida a hombres como Grocio. Eso vale especialmente para Suárez. Además, el tratamiento por Vitoria y Suárez de los temas de la «ley de naciones» y la guerra, tuvo su influencia sobre autores no escolásticos de los períodos renacentista y post-renacentista. No se trata de menospreciar la importancia de un hombre como Grocio, pero también debe reconocerse la continuidad que existió entre el pensamiento medieval y las teorías políticas y jurídicas de la época del Renacimiento. Además, la comprensión de las filosofías de la ley escolástica ayuda a abstenerse de atribuir a Grocio y pensadores afines un grado de «secularización» del pensamiento que, en mi opinión, no está presente en sus escritos. La idea de que la escolástica en general hizo depender la ley natural de la arbitraria voluntad divina, tiende naturalmente a hacer que quienes la sostienen vean a Grocio como el hombre que humanizó y secularizó el concepto de ley natural. Pero tal idea es incorrecta, y se basa o en la ignorancia del escolasticismo en general o en el supuesto de que las ideas peculiares de algunos nominalistas representaban las opiniones comunes de los filósofos escolásticos.

Parte III

La escolástica del Renacimiento

Capítulo XXI
Ojeada general

1.El renacer del escolasticismo.

Acaso podía parecer probable que la vida y el vigor del escolasticismo aristotélico hubieran sido finalmente socavados por dos factores, primeramente la aparición y difusión del movimiento nominalista en el siglo XIV y, en segundo lugar, el brote de nuevas líneas de pensamiento en la época del Renacimiento. No obstante, en los siglos XV y XVI tuvo lugar una notable reavivación del escolasticismo, y alguno de los nombres más grandes de la escolástica pertenece al período del Renacimiento y a los comienzos de la Edad Moderna. El centro principal de ese resurgimiento fue España, en el sentido de que la mayoría de las figuras sobresalientes, aunque no todas, fueron españolas. Cayetano, el gran comentador de los escritos de santo Tomás de Aquino, era italiano, pero Francisco de Vitoria, que ejerció una profunda influencia en el pensamiento escolástico, era español, y también lo fueron Domingo Soto, Melchor Cano, Domingo Báñez, Gabriel Vázquez y Francisco Suárez. España había sido relativamente poco afectada tanto por el fermento del pensamiento renacentista como por las disensiones religiosas de la Reforma; y era perfectamente natural que una renovación de los estudios que fue llevada a cabo predominantemente, aunque no, desde luego, exclusivamente, por los teólogos españoles, tomase la forma de una reavivación, prolongación y desarrollo del escolasticismo.

Esa renovación del pensamiento escolástico está particularmente vinculada a dos órdenes religiosas. Los primeros en ocupar el campo fueron los dominicos, que produjeron conocidos comentadores de santo Tomás, como Cayetano y De Sylvestris, y eminentes teólogos y filósofos como Francisco de Vitoria, Domingo Soto, Melchor Cano y Domingo Báñez. En realidad, la primera etapa del renacer de la escolástica, a saber, la etapa que precedió al concilio de Trento, fue en muy notable grado obra de la orden de predicadores. El concilio de Trento comenzó en 1545, y dio un poderoso impulso a la renovación del pensamiento escolástico. El concilio se interesó primordialmente, por supuesto, por doctrinas, cuestiones y controversias teológicas, pero el manejo y discusión de esos temas implicaba también un tratamiento de materias filosóficas, al menos en el sentido de que los teólogos que asistían al

concilio o que discutían los temas que se planteaban en éste se veían necesariamente envueltos, en cierta medida, en discusiones filosóficas. La obra de los dominicos al comentar los escritos de santo Tomás y al dilucidar y desarrollar el pensamiento del mismo, se reforzó así por el impulso dado por el concilio de Trento a la promoción de los estudios escolásticos. Un ulterior enriquecimiento de la vida del escolasticismo fue proporcionado por la Compañía de Jesús, fundada en 1540 y especialmente asociada a la obra de la llamada Contrarreforma, inaugurada por el concilio. La Compañía de Jesús no solamente hizo una contribución general de la mayor importancia a la profundización y extensión de la vida intelectual entre los católicos, mediante la fundación de numerosas escuelas, colegios y universidades, sino que además jugó un papel destacado en las discusiones teológicas y filosóficas de la época. Entre los jesuitas eminentes del siglo XVI y primera parte del XVII encontramos nombres como Toledo, Molina, Vázquez, Lessius, san Roberto Bellarmino, y, por encima de todos, Francisco Suárez. No trato de dar a entender que otras órdenes no desempeñasen también un papel importante en la renovación del escolasticismo. Hubo escritores muy conocidos, como el franciscano Lychetus, que pertenecían a otras órdenes. Pero no por ello deja de ser verdad que los dos cuerpos que más hicieron por el pensamiento escolástico en la época del Renacimiento fueron los dominicos y los jesuitas.

2.Autores dominicos anteriores al concilio de Trento; Cayetano.

De los escolásticos que murieron antes o poco después de la iniciación del concilio de Trento podemos mencionar, por ejemplo, a Petrus Niger (muerto en 1477), autor de *Clypeum thomistarum,* Barbus Paulus Soncinas (muerto en 1494), autor de un *Epitome Capreoli*, y Domingo de Flandes (muerto en 1500), que publicó, entre otras obras, *In XII libros metaphysicae Aristotelis quaestiones*. Los tres eran dominicos. Hay que citar también a Crisóstomo Javelli (1470-1545, aproximadamente), llamado Chrysostomus Casalensis por su lugar de nacimiento. Javelli profesó como lector en Bolonia y compuso Comentarios a las principales obras de Aristóteles: *Compendium logicae isagogicum*, *In universam naturalem philosophiam epitome*, *In libros XII metaphysicorum epitome*, *In X ethicorum libros epitome*, *In VIII politicorum libros epitome*, *Quaestiones super quartum meteorum*,

super librum de sensu et sensato, super librum de memoria et reminiscentia. Defendió también la exposición de Aristóteles del aquinatense en *Quaestiones acutissimae super VIII libros physices ad mentem S. Thomae, Aristotelis et Commentatoris decisae*, y *Quaestiones super III libros de anima, super XII libros metaphysicae*. Además escribió *In Platonis ethica et politica epitome*, y una *Christiana philosophia seu ethica*, además de publicar una refutación de los argumentos de Pomponazzi en favor de la mortalidad natural del alma. Ese último tema fue nuevamente considerado en su *Tractatus de animae humanae indeficientia in quadruplici via, sc., peripatetica, academica, naturali et christiana*. Escribió también sobre el espinoso tema de la predestinación.

Debe mencionarse también a Francisco Sylvester de Sylvestris (hacia 1474-1528), conocido como el Ferrariense, que fue lector en Bolonia y publicó *Quaestiones sobre la Physica* y el *De Anima* de Aristóteles, Annotationes a los *Analytica posteriora*, y un Comentario a la *Summa contra Gentiles* de santo Tomás. Pero un escritor mucho más importante fue Cayetano.

Tomás de Vio (1468-1534), comúnmente conocido por Cayetano, nació en Gaeta e ingresó en la orden de predicadores a la edad de dieciséis años. Después de estudiar en Nápoles, Bolonia y Padua, actuó como lector en la universidad de Padua; y fue allí donde compuso su tratado sobre el *De ente et essentia* de santo Tomás. Más tarde fue durante algún tiempo lector en Pavía, después de lo cual desempeñó varios altos cargos en su orden. En 1508 fue elegido maestro general, y en ese puesto atendió constantemente a la promoción de estudios superiores entre los dominicos. Fue creado cardenal en 1517, y desde 1518 a 1519 fue legado pontificio en Alemania. En 1519 fue nombrado obispo de Gaeta. Sus numerosas obras incluyen Comentarios a la *Summa Theologica* de santo Tomás, a las *Categorías*, *Segundos analíticos* y *Tratado del alma* de Aristóteles y a los *Predicables* de Porfirio, así como sus escritos *De nominum analogía*, *De subiecto naturalis philosophiae*, *De concepta entis*, *De Dei infinitate*, y el ya mencionado *De ente et essentia*. Aunque Cayetano tomó parte en las controversias teológicas y filosóficas, escribió con admirable calma y moderación. Pero fue acusado de oscuridad por Melchor Cano, que estaba más influido que él por el humanismo contemporáneo y la preocupación por el estilo literario.

En su *De nominum analogia* Cayetano desarrolló una concepción de la analogía que ha ejercido una influencia considerable entre los tomistas. Después de insistir[573] en la importancia del papel que la analogía desempeña en la metafísica, procede a dividir la analogía en tres clases principales, (I) La primera clase de analogía, o de lo que a veces se llama analogía, es la «analogía de desigualdad».[574] La vida, sensitiva o animal, por ejemplo, se encuentra en un más alto grado de perfección en los hombres que en los brutos, y, en ese sentido, hombres y brutos son «desigualmente» animales. Pero, dice Cayetano, eso no altera el hecho de que la animalidad se predica unívocamente de hombres y brutos. La corporeidad es más noble en una planta que en un metal, pero plantas y metales son cosas corpóreas en sentido unívoco. Ese tipo

de analogía se llama, pues, «analogía» sólo por un abuso del término, (II) La segunda especie de analogía es la analogía de atribución,[575] aunque el único tipo de esa clase de analogía reconocido por Cayetano es la analogía de atribución extrínseca. Se llama, por ejemplo, «sano» a un animal porque posee formalmente la salud, mientras que se llama «sana» a la comida o a la medicina solamente porque conservan o restauran la salud en otro sujeto, en un animal, por ejemplo. Pero ese ejemplo puede ser desorientador. Cayetano no afirmaba que las cosas finitas son buenas, por ejemplo, solamente en el sentido en que se llama sano al alimento: él tenía clara consciencia de que cada cosa finita tiene su propia bondad inherente. Pero insistía en que si se llama buenas a las cosas finitas precisamente por su relación a la bondad divina como causa eficiente, ejemplar o final, se les llama buenas solamente por denominación extrínseca. Y pensaba que cuando un término análogo es predicado de *A* solamente por causa de la relación que *A* tiene con *B* (sólo del cual es formalmente predicado el término análogo), la predicación se llama análoga sólo «por tolerancia», por así decirlo. Analogía en sentido pleno y propio se da solamente en el caso de la tercera especie de analogía, (III) Esa tercera especie de analogía es la analogía de proporcionalidad.[576]

La analogía de proporcionalidad puede ser metafórica o no-metafórica. Si hablamos de un «prado sonriente», ése es un ejemplo de analogía metafórica; «y las Sagradas Escrituras están llenas de esa clase de analogía».[577] Pero hay analogía de proporcionalidad en sentido propio solamente cuando el término común se predica de ambos analogados sin hacer uso de la metáfora. Si decimos que hay una analogía entre la relación de la actividad de Dios a su ser y la relación de la actividad del hombre a su ser, hay analogía de proporcionalidad, puesto que se afirma que hay una imperfecta semejanza entre esas dos «proporciones» o relaciones; pero la actividad es atribuida formal y propiamente tanto a Dios como al hombre. Igualmente, podemos predicar sabiduría de Dios y del hombre, con el significado de que hay una analogía entre la relación de la sabiduría divina al ser divino y la relación de la sabiduría del hombre a su ser, y lo hacemos así sin utilizar metafóricamente la palabra sabiduría.

Según Cayetano, esa especie de analogía es la única que se da entre las criaturas y Dios. Cayetano hizo un valiente esfuerzo por mostrar[578] que tal analogía sirve para producir un verdadero conocimiento de Dios. En particular, trató de mostrar que podemos argumentar por analogía desde las criaturas a Dios, sin cometer el sofisma de equivocidad. Supongamos un argumento como el siguiente. Todo perfección pura que se encuentra en una criatura existe también en Dios. Pero la sabiduría se encuentra en los seres humanos, y es una perfección pura. Así pues, en Dios se encuentra sabiduría. Si la palabra «sabiduría» en la premisa menor significa sabiduría humana, el silogismo contiene la falacia de equivocidad, porque la palabra «sabiduría» en la conclusión no significa sabiduría humana. Para evitar el sofisma es preciso que se emplee la palabra «sabiduría» en un sentido que no sea ni unívoco ni equívoco, es decir, ni en un único sentido simple ni en dos sentidos distintos, sino en

un sentido que valga *proportionaliter* en ambos casos. El concepto «padre», por ejemplo, cuando se predica analógicamente de Dios y del hombre, vale para ambos casos. Es verdad que obtenemos conocimiento de la sabiduría, por ejemplo, mediante la percepción de la sabiduría humana, y luego la atribuimos analógicamente a Dios; pero, dice Cayetano,[579] no hay que confundir el origen psicológico de un concepto con su contenido preciso cuando se emplea analógicamente.

Aparte de la oscuridad con que Cayetano expone la doctrina de la analogía, creo que está claro que establecer reglas para el término con el propósito de evitar el sofisma de equivocidad no es lo mismo que mostrar que tenemos una justificación objetiva para utilizar el término de ese modo. Una cosa es decir, por ejemplo, que si afirmamos que hay alguna semejanza entre la relación de la sabiduría divina al ser divino y la relación de la sabiduría del hombre a su ser no tenemos que utilizar el término «sabiduría» ni unívoca ni equívocamente, y otra cosa es mostrar que tenemos realmente derecho a hablar de sabiduría divina. ¿Cómo sería posible mostrar tal cosa si la única analogía que se da entre las criaturas y Dios es la analogía de proporcionalidad? Es difícil ver cómo esa especie de analogía puede tener algún valor en cuanto a nuestro conocimiento de Dios, a menos que se presuponga la analogía de atribución intrínseca. Cayetano tenía indudablemente muchas cosas valiosas que decir acerca de los empleos inadecuados de la analogía; pero me aventuro a dudar de que su limitación de la analogía, en tanto que se aplica a Dios y a las criaturas, a la analogía de proporcionalidad, represente la opinión de santo Tomás. Y quizás es difícil aceptar que esa posición no conduzca finalmente al agnosticismo.

Cayetano criticó el escotismo en muchas ocasiones, aunque siempre de una manera cortés y moderada. Criticó aún más al «averroísmo» de su tiempo. Pero es digno de nota que en su comentario al *De Anima* de Aristóteles admitió que el filósofo griego sostenía realmente la opinión que le atribuían los averroístas, a saber, que hay realmente una sola alma intelectual e inmortal para todos los hombres, y que no hay inmortalidad individual o personal. Cayetano rechazaba indudablemente tanto la tesis averroísta, de que hay solamente un alma intelectual e inmortal para todos los hombres, como la tesis de Alejandro de Afrodisia, de que el alma es naturalmente mortal. Pero aparentemente pensaba que la inmortalidad del alma humana no puede ser filosóficamente demostrada, aunque pueden presentarse argumentos probables que muestren que el alma es inmortal. En su Comentario a la *Epístola a los Romanos*,[580] dice explícitamente que no tiene conocimiento filosófico o demostrativo (*nescio*, es la palabra que emplea) del misterio de la Santísima Trinidad, de la inmortalidad del alma, de la Encarnación, «y cosas parecidas, todas las cuales, sin embargo, creo». Si estaba dispuesto a acoplar de ese modo la inmortalidad del alma con el misterio de la Trinidad, no podía pensar que la primera fuese una verdad filosóficamente demostrable. Además, en su Comentario al *Eclesiastés*,[581] dice explícitamente que «ningún filósofo ha demostrado aún que el alma humana sea inmortal: no parece que haya un argumento demostrativo; pero lo creemos por fe, y está de acuerdo con

argumentos probables (*rationibus probabilibus consonat»*). Es, pues, comprensible su objeción al decreto propuesto en el quinto concilio lateranense (1513) que pedía a los profesores de filosofía que justificasen en sus lecciones la doctrina cristiana. En opinión de Cayetano ésa era tarea de teólogos, y no de filósofos.

3.Posteriores autores dominicos y jesuitas.

Entre los últimos escritores dominicos de ese período se puede mencionar ante todo a Francisco de Vitoria (1480-1546), profesor en Salamanca y autor de comentarios a la *Pars Prima* y la *Secunda Secundae* de la *Summa Theologica* de santo Tomás. Pero es más conocido por sus ideas políticas y jurídicas, de las que trataremos más adelante. Domingo Soto (1494-1560), que fue también profesor en Salamanca, publicó, entre otras obras, Comentarios a los escritos lógicos de Aristóteles y a su *Física* y *De Anima*, así como al Libro IV de las *Sentencias* de Pedro Lombardo. Melchor Cano (1509-1560) es justamente famoso por su *De locis theologicis*, obra en la que se esforzó por establecer las fuentes de doctrina teológica de una manera sistemática y metódica. Bartolomé de Medina (1527-1581), Domingo Báñez (1528-1604) y Rafael Ripa, o Riva, muerto en 1611 fueron destacados teólogos y filósofos dominicos.

Entre los autores jesuitas un nombre eminente es el de Francisco de Toledo (1532-1596), que fue discípulo de Domingo Soto en Salamanca y más tarde profesor en Roma, donde fue creado cardenal. Publicó comentarios a las obras lógicas de Aristóteles, a la *Física*, al *De Anima* y al *De generatione et corruptione*, así como a la *Summa Theologica* de santo Tomás. Una serie de doctos comentarios a Aristóteles fue publicada por un grupo de escritores jesuitas, a los que se conoce por Conimbricenses, por su conexión con la universidad portuguesa de Coimbra. El principal miembro de dicho grupo fue Pedro de Fonseca (1548-1599), que compuso comentarios a la *Metafísica*, además de publicar unas *Institutiones dialecticae* y una *Isagoge philosophica* o introducción a la filosofía. Entre otros filósofos y teólogos jesuitas debe mencionarse a Gabriel Vázquez (hacia 1551-1604), lector en Alcalá y Roma, y a Gregorio de Valencia (1551-1603). Ambos hombres publicaron Comentarios a la *Summa Theologica* de santo Tomás. Leonardo Lessius (1554-1623), lector en Douai y Lovaina, escribió, en cambio, obras independientes, como sus *De iustitia et iure ceterisque virtutibus cardinalibus* (1605), *De gratia efficaci, decretis, divinis libertate arbitrii et praescientia Dei conditionata disputatio apologetica*

(1610), *De providentia Numinis et animae immortalitate* (1613), *De summo bono et aeterna beatitudine hominis* (1616), y *De perfectionibus moribusque divinis* (1620).

El franciscano Lychetus (muerto en 1520) comentó el *Opus Oxoniense* y los *Quodlibeta* de Scoto. Pero sólo en 1593 fue declarado Scoto doctor oficial de la orden franciscana. Gil de Viterbo (muerto en 1532), agustino, compuso un Comentario a parte del libro primero de las *Sentencias* de Pedro Lombardo. Y no debe omitirse la mención del grupo de profesores asociados a la universidad de Alcalá, fundada por el cardenal Jiménez de Cisneros en 1489, grupo al que se conoce como «los Complutenses». El miembro principal de dicho grupo fue Gaspar Cardillo de Villalpando (1537-1581), que editó Comentarios a Aristóteles en los que trató de establecer críticamente el verdadero significado del texto.

4.La controversia entre dominicos y jesuitas a propósito de la gracia y el libre albedrío.

Quizá sea éste el lugar de decir unas pocas palabras acerca de la famosa controversia que estalló en el siglo XVI entre teólogos dominicos y jesuitas a propósito de la relación entre la gracia divina y la voluntad libre del hombre. No deseo decir gran cosa sobre ese tema, puesto que la controversia tuvo un carácter primordialmente teológico. Pero creo que debe ser mencionada por sus implicaciones filosóficas.

Dejándo aparte estadios preliminares de la controversia, puede empezarse por mencionar una famosa obra de Luis de Molina (1535-1600), teólogo jesuita que fue durante muchos años lector en la universidad portuguesa de Évora. Dicha obra, titulada *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione*, fue publicada en Lisboa en 1589. Molina afirma en ella que la «gracia eficaz», que incluye en su concepto el libre consentimiento de la voluntad humana, no es intrínsecamente diferente en naturaleza de la gracia meramente «suficiente». La gracia meramente suficiente es la gracia que es suficiente para hacer posible que la voluntad humana elicite un acto salutífero, si la voluntad consiente y coopera. Se convierte en «eficaz» si la voluntad consiente de hecho. La gracia eficaz es, pues, la gracia con la que la voluntad humana coopera de hecho libremente. Por otra parte, si Dios ejerce providencia universal y particular, ha de tener un conocimiento infalible de cómo una voluntad reaccionará a la gracia en cada

serie de circunstancias; y ¿cómo puede Dios conocer eso, si la gracia es eficaz en virtud del consentimiento libre de la voluntad? Para dar respuesta a esa pregunta Molina introdujo el concepto de *scientia media*, el conocimiento por el cual Dios conoce infaliblemente cómo cualquier voluntad humana, en cualquier concebible serie de circunstancias, reaccionará a esta o a aquella gracia.

Está perfectamente claro que Molina y los que estaban de acuerdo con él se interesaban por salvaguardar la libertad de la voluntad humana. Acaso se pueda expresa su punto de vista diciendo que partimos de lo que nos es mejor conocido, a saber, la libertad humana, y que tenemos que explicar la presciencia divina y la acción de la gracia de tal modo que no se excluya o se niegue tácitamente la libertad de la voluntad. Si no pareciese fantástico introducir tales consideraciones en una disputa teológica, podría quizá sugerirse que el movimiento general humanístico del Renacimiento tuvo su reflejo, hasta cierto punto, en el molinismo. En el curso de la controversia el molinismo fue modificado por teólogos jesuitas como Bellarmino y Suárez, que introdujeron la idea de «congruismo». Gracia «congrua» es la gracia que es congruente o conviene con las circunstancias del caso, y obtiene el libre consentimiento de la voluntad. Se opone a la gracia «incongrua», la cual, por una u otra razón, no conviene con las circunstancias del caso y no obtiene el libre consentimiento de la voluntad, aunque en sí misma es «suficiente» para permitir que la voluntad realice un acto salutífero. En virtud de la *scientia media*. Dios conoce desde la eternidad qué gracia será «congrua» para cualquier voluntad en cualesquiera circunstancias.

Los adversarios de Molina, el más importante de los cuales fue el teólogo dominico Báñez, partían del principio de que Dios es la causa de todos los actos salutíferos, y que el conocimiento y la actividad de Dios tienen que ser anteriores al acto libre de la voluntad divina e independientes de éste. Acusaban a Molina de subordinar el poder de la gracia divina a la voluntad humana. Según Báñez, la gracia eficaz es intrínsecamente diferente de la gracia meramente suficiente, y obtiene su efecto por razón de su propia naturaleza intrínseca. En cuanto a la *scientia media* o «conocimiento intermedio» de Molina, es un mero término, al que no corresponde realidad alguna. Dios conoce los futuros actos libres de los hombres, incluso los actos libres futuros condicionados, en virtud de sus decretos predeterminantes, por los que Él decide dar la «premoción física» necesaria para cada acto humano. En el caso de un acto salutífero, esa premoción física tomará la forma de gracia eficaz.

Báñez y los teólogos que coincidían con él empezaban, pues, por los principios metafísicos. Dios, como causa primera y primer motor, tiene que ser la causa de los actos humanos en la medida en que éstos tienen ser. Báñez, debemos subrayarlo, no negaba la libertad. Su opinión era que Dios mueve a los agentes no-libres a actuar necesariamente, y a los agentes libres, cuando actúan como agentes libres, a actuar libremente. En otras palabras, Dios mueve a cada agente contingente a que obre de una manera conforme a su naturaleza. Según el modo de ver bañeciano, hay que

comenzar por principios metafísicos seguros, y sacar las conclusiones lógicas. El modo de ver molinista, según los bañecianos, era infiel a los principios de la metafísica. Por el contrario, según los molinistas, era muy difícil ver cómo los bañecianos podían conservar la libertad humana de un modo que no fuese exclusivamente nominal. Además, si se admite la idea de un concurso divino que es lógicamenee anterior al acto libre y efectúa infaliblemente un acto determinado, es muy difícil ver cómo se puede evitar hacer a Dios responsable del pecado. Los molinistas creían que las distinciones introducidas por sus adversarios para evitar la conclusión de que Dios es responsable del pecado, no tenían valor substancial alguno para ese propósito. Ellos admitían que la *scientia media* era una hipótesis; pero era preferible hacer esa hipótesis a suponer que Dios conoce los actos libres futuros del hombre en virtud de sus decretos predeterminantes.

La disputa entre dominicos y jesuitas indujo al papa Clemente VIII a constituir una Congregación especial en Roma para el examen de los puntos discutidos. Dicha Congregación es conocida como la *Congregado de auxiliis* (1598-1607). Ambos partidos tuvieron todas las facilidades para defender su propio caso, y el final del asunto consistió en que ambas posiciones fueron permitidas. Al mismo tiempo se prohibió que los jesuitas llamasen calvinistas a los dominicos, y se dijo a éstos que no llamasen pelagianos a los jesuitas. En otras palabras, los diferentes partidos podían continuar proponiendo sus propias maneras de conciliar la presciencia divina, la predestinación y la actividad salvadora con la libertad humana, a condición de que no se llamasen mutuamente herejes.

5.La substitución de los Comentarios a Aristóteles por «cursos filosóficos».

Cayetano fue el primero en tomar como texto de teología la *Summa theologica* de santo Tomás en lugar de las *Sentencias* de Pedro Lombardo; y tanto los jesuitas como los dominicos veían en santo Tomás a su Doctor. Aristóteles era todavía considerado como «el Filósofo», y hemos visto cómo los escolásticos del Renacimiento continuaron publicando comentarios a sus obras. Al mismo tiempo se iba efectuando gradualmente una separación de la filosofía de la teología, más sistemática y metódica que la que generalmente se había dado en las escuelas medievales. Eso se debió en parte a la distinción formal entre las dos ramas de estudio que ya había sido

hecha en la Edad Media, y en parte, sin duda, a la aparición de filosofías que nada debían a la teología dogmática, o, al menos, que así lo pretendían. Tiene lugar entonces la substitución gradual de los comentarios a Aristóteles por «cursos filosóficos». Ya en Suárez (muerto en 1617) encontramos una discusión elaborada de los problemas filosóficos separadamente de la teología; y el orden seguido por Suárez, en sus *Disputationes metaphysicae*, para tratar los temas y problemas metafísicos, ejerció influencia en el método escolástico posterior. En el estilo más libre de exposición filosófica inaugurado por Suárez se puede ver indudablemente la influencia del humanismo renacentista. He dicho antes, en este capítulo, que la escolástica española fue relativamente poco afectada por el Renacimiento, pero creo que debe hacerse una excepción por lo que respecta al estilo literario. Suárez fue, hay que admitirlo, un escritor difuso; pero su obra sobre metafísica hizo mucho por romper la anterior tradición de escribir de filosofía en forma de comentarios a Aristóteles.

El eminente teólogo y filósofo dominico Juan de Santo Tomás (1589-1644) publicó su *Cursus philosophicus* antes que su *Cursus theologicus*, y, para tomar otro ejemplo dominico, Alejandro Piny publicó un *Cursus philosophicus thomisticus* en 1670. Los padres carmelitas de Alcalá editaron en 1624 un *Cursus artium* que fue revisado y aumentado en ediciones posteriores. Entre los jesuitas, el cardenal Juan de Lugo (1583-1660) dejó unas *Disputationes metaphysicae* inéditas, y Pedro Hurtado de Mendoza publicó *Disputationes de universa philosophia* en Lyon, en 1617, y Thomas Compton-Carleton una *Philosophia universa* en Amberes, en 1649. Similarmente, Rodrigo de Arriaga y Francisco de Oviedo publicaron cursos filosóficos, el primero en Amberes, en 1632, y el segundo en Lyon, en 1640. Un *Cursus philosophicus* por Francisco Soares apareció en Coimbra en 1651, y una *philosophia peripatetica*, de Juan Bautista de Benedictis, en Nápoles en 1688. Similares cursos filosóficos fueron escritos por escotistas. Así, Juan Poncius y Bartolomé Mastrius publicaron respectivamente un *Cursus philosophicus ad mentem Scoti* (1643) y un *Philosophiae ad mentem Scoti cursus integer* (1678). Entre los escritores pertenecientes a otras órdenes religiosas, Nicolás de San Juan Bautista, ermitaño de San Agustín, publicó su *Philosophia agustiniana, sive integer cursus philosophicus iuxta doctrinam Sancti Patris Augustini*, en 1687, y Celestino Sfondrati, benedictino, publicó un *Cursus philosophicus sangallensis* (1695-1699).

En el transcurso del siglo XVII los *Cursus philosophici* tendieron, pues, a reemplazar los anteriores Comentarios a Aristóteles, lo cual no es decir, desde luego, que la antigua costumbre fuese abandonada. Así por ejemplo, Sylvester Maurus (1619-1687), filósofo y teólogo jesuita, publicó un Comentario a Aristóteles en 1668. Y tampoco puede inferirse del cambio en el método de exposición filosófica que los escolásticos del Renacimiento y del siglo XVII hubieran sido muy influidos por las nuevas ideas científicas de la época. El franciscano Emmanuel Maignan, que publicó un *Cursus philosophicus* en Toulouse en 1652, se quejaba de que los escolásticos de

su tiempo se consagrasen a abstracciones y sutilezas metafísicas y algunos de ellos, cuando sus opiniones sobre física eran desafiadas en nombre de la experiencia y el experimento, replicaran negando el testimonio de la experiencia. Maignan estuvo muy influido por el cartesianismo y el atomismo. Honoré Fabri, escritor jesuita (hacia 1607-1688), puso un énfasis especial en las matemáticas y la física, y hubo indudablemente otros escolásticos atentos a las ideas de su tiempo. Pero si se considera el movimiento filosófico del Renacimiento y post-Renacimiento como un todo, es bastante obvio que la escolástica se mantuvo apartada de la línea principal de desarrollo, y que su influencia en los filósofos no-escolásticos fue escasa. No quiero decir que fuese nula; pero es obvio que cuando pensamos en la filosofía renacentista y post-renacentista no pensamos primariamente en el escolasticismo. Hablando en general, los filósofos escolásticos de la época no prestaron suficiente atención a los problemas planteados, por ejemplo, por los descubrimientos científicos de su tiempo.

6.Teoría política y jurídica.

Hubo, empero, al menos un apartado teórico en el que los escolásticos del Renacimiento fueron muy influidos por problemas contemporáneos, y en el que ejercieron a su vez una influencia considerable, el apartado de teoría política. Más tarde hablaré algo más en detalle de la teoría política de Suárez; pero quiero hacer aquí algunas observaciones generales relativas a la teoría política de la escolástica del Renacimiento.

El problema de la relación entre Iglesia y Estado no había llegado a cancelarse, como hemos visto, a finales de la Edad Media. En realidad, fue en cierto sentido intensificado por la Reforma, y por la pretensión de algunos gobernantes a tener jurisdicción incluso en materias religiosas. Por lo que respecta a la Iglesia católica, una doctrina de plena sumisión al Estado era imposible: estaba excluida por la posición concedida a la Santa Sede y por la idea católica de la Iglesia y de su misión. Así pues, filósofos y teólogos católicos se sintieron llamados a establecer los principios por los que debían ser gobernadas las relaciones entre Iglesia y Estado. El cardenal Roberto Bellarmino mantuvo en su obra sobre el poder pontificio[582] que el papa, aun cuando no posee una potestad directa sobre los asuntos temporales, posee una potestad indirecta. En cualquier clase de conflicto, los intereses temporales deben ceder el puesto a los intereses espirituales. Esa teoría del poder indirecto del papa en los asuntos temporales no significaba que Bellarmino viese al gobernante civil como

un vicario del papa, antes bien, la teoría excluía toda idea de ese tipo; era simplemente la consecuencia de aplicar la doctrina teológica de que el fin del hombre es un fin sobrenatural, a saber, la visión beatífica dé Dios. Esa teoría fue también mantenida por Francisco Suárez en su *Defensio fidei catholicae* (1613), escrita contra el rey Jacobo I de Inglaterra.

Pero aunque Bellarmino y Suárez rechazaran la idea de que el gobernante civil sea un vicario del papa, no aceptaban la teoría de que aquél derive su soberanía directamente de Dios, como afirmaban los defensores de la teoría del derecho divino de los reyes. Y el hecho de que Suárez argumentase contra dicha teoría en su *Defensio fidei catholicae* fue una de las razones por las que Jacobo I hizo quemar el libro. Tanto Bellarmino como Suárez mantenían que el gobernante civil recibe su poder inmediatamente de la comunidad política. Sostenían, ciertamente, que el gobernante civil recibe su autoridad en última instancia de Dios, puesto que toda autoridad legítima procede últimamente de Él; pero, inmediatamente, deriva de la comunidad.

Acaso podría pensarse que tal teoría estuviese inspirada por el deseo de minimizar el poder real en una época en que las monarquías poderosas y centralizadas del Renacimiento eran demasiado notorias. ¿Qué mejor medio podía imaginarse para cortar las alas a los regalistas que el de mantener que, aunque el poder del monarca no emana del papa, tampoco procede directamente de Dios, sino del pueblo? ¿Qué mejor modo de exaltar el poder espiritual podía encontrarse que el de afirmar que es solamente el papa quien recibe su autoridad directamente de Dios? Pero sería un gran error entender la teoría Bellarmino-Suárez de la soberanía como si fuera primordialmente una pieza de política o propaganda eclesiástica. La idea de que la soberanía política deriva del pueblo había sido propuesta ya en el siglo XI por Manegold de Lautenbach; y la convicción de que el gobernante civil ha de satisfacer una confianza, y de que si abusa habitualmente de su posición puede ser depuesto, fue expresada por Juan de Salisbury en el siglo XII, por santo Tomás de Aquino en el XIII y por Ockham en el XIV. Escritores como Bellarmino y Suárez eran simplemente herederos de la perspectiva general de los anteriores filósofos y teólogos escolásticos, aunque el hecho de que hiciesen una enunciación más formal y explícita de la teoría de que la soberanía política deriva del pueblo fuese debida, sin duda, en buena medida a la reflexión sobre los datos históricos concretos de su tiempo. Cuando Mariana (muerto en 1624), el jesuita español, hizo sus desafortunadas afirmaciones sobre el empleo del tiranicidio como un remedio de la opresión política (alguna de sus observaciones fue interpretada como una defensa del asesinato de Enrique III de Francia, y eso hizo que su *De rege et regis institutione*, 1599, fuese quemado por decisión del Parlamento francés), el principio que utilizaba era simplemente el de la legitimidad de la resistencia a la opresión, que había sido comúnmente aceptado en la Edad Media, aunque las conclusiones de Mariana no estuviesen bien orientadas.[583]

Pero los escolásticos del Renacimiento no se interesaron simplemente por la posición del gobernante civil en relación con la Iglesia, por una parte, y con la comunidad política, por la otra; se interesaron también por el origen y naturaleza de la sociedad política. Por lo que respecta a Suárez, está claro que consideró que la sociedad política se basa, esencialmente en el consentimiento o convenio. Mariana, que derivaba el poder del monarca de un pacto con el pueblo, consideraba que el origen de la sociedad política seguía a un estado de naturaleza que precede al gobierno y encontraba en la institución de la propiedad privada el paso principal en el camino que conduce a los estados y gobiernos organizados. No puede decirse que Suárez siguiese a Mariana en su hipótesis de un estado de naturaleza, pero él encontró el origen del Estado en el consentimiento voluntario, al menos de los cabezas de familia, aunque evidentemente pensaba que tales asociaciones entre hombres habían tenido lugar desde el principio.

Puede decirse, pues, que Suárez mantuvo una teoría del doble contrato, un contrato entre los cabezas de familia y otro entre la sociedad así formada y su gobernante o gobernantes. Pero si quiere decirse así, ha de reconocerse que la teoría del contrato según la mantiene Suárez no implica el carácter artificial y convencional de la sociedad política o del gobierno. Si queremos conocer la teoría política de Suárez hemos de dirigirnos primariamente a su gran tratado *De legibus*, que es sobre todo una filosofía jurídica. La idea de ley natural, que se remonta al mundo antiguo y a la que dieron un fundamento metafísico los filósofos de la Edad Media, es esencial a esa filosofía y constituye el fondo de la teoría política de Suárez. La sociedad política es natural al hombre, y el gobierno es necesario para la sociedad; y, como Dios es el Creador de la naturaleza humana, tanto la sociedad como el gobierno son queridos por Dios. No son, pues, invenciones humanas puramente arbitrarias o convencionales. Por otra parte, aunque la Naturaleza requiere la sociedad política, la formación de comunidades políticas determinadas depende normalmente del acuerdo humano. Igualmente, aunque la Naturaleza exige que toda sociedad tenga algún principio de gobierno, la Naturaleza no ha determinado una particular forma de gobierno ni ha designado como gobernante a un particular individuo. En ciertos casos Dios ha designado directamente un gobernante (Saúl, o David, por ejemplo); pero normalmente corresponde a la comunidad determinar la forma de gobierno.

La teoría de que la sociedad política descansa en alguna clase de convenio no era completamente nueva, y pueden encontrarse anticipaciones suyas incluso en el mundo antiguo. En la Edad Media, Juan de París, en su *Tractatus de potestate regia et papali* (hacia 1303), presupuso un estado de naturaleza y sostuvo que aunque los hombres primitivos probablemente no hicieron un contrato definido, fueron persuadidos por sus camaradas más racionales a vivir juntos bajo una ley común. Y Gil de Roma, en el siglo XIII, había propuesto una teoría del contrato como una de las explicaciones posibles del fundamento de la sociedad política. Con Mariana, en el siglo XVI, la teoría se hizo explícita. En el mismo siglo, el dominico Francisco de

Vitoria presentó en esencia una teoría del contrato, y fue seguido por el jesuita Molina, aunque ni el uno ni el otro formularon muy explícitamente la teoría. Había, pues, una creciente tradición de la teoría del contrato, y la enunciación de ésta por Suárez debe verse a la luz de aquella tradición. Por otra parte, en el transcurso del tiempo la teoría llegó a separarse de la filosofía jurídica de la Edad Media. Esa filosofía fue reasumida, como hemos visto, por Richard Hooker, y de éste pasó, algo aguada, a Locke. Pero en Hobbes, Spinoza y Rousseau, brilla por su ausencia, aunque los viejos términos se conserven a veces. Existe, pues, una gran diferencia entre la teoría del contrato de Suárez y la de Rousseau, por ejemplo. Y por esa razón puede resultar desorientador que se hable de teoría del contrato en Suárez, es decir, si por tal término se entiende la clase de teoría mantenida por Rousseau. Hubo, desde luego, una cierta continuidad histórica; pero el engarce, la atmósfera y la interpretación de la teoría habían experimentado un cambio fundamental en el tiempo que medió entre uno y otro pensador.

Otro problema por el que se interesaron algunos escolásticos renacentistas fue el de las relaciones entre los distintos Estados. Ya a comienzos del siglo VII san Isidoro de Sevilla, en su curiosa obra enciclopédica, las *Etimologias*, había hablado del *ius gentium* y de su aplicación a la guerra, sirviéndose de textos de juristas romanos. De nuevo, en el siglo XIII, san Raimundo de Peñafort, examinó el tema del derecho de guerra en su *Summa poenitentiae*, y en la segunda mitad del siglo XIV aparecieron obras como el *De bello* de Juan de Legnano, profesor de la universidad de Bolonia. Pero es mucho más conocido Francisco de Vitoria (1480-1546), a quien se debe en gran parte el renacer de la teología en España, como testificaron sus discípulos Melchor Cano y Domingo Soto; también el humanista español Juan Luis Vives, en carta a Erasmo, alababa grandemente a Vitoria y hablaba de cómo éste admiraba a Erasmo y le defendía contra sus críticos. Pero por lo que Vitoria es mundialmente conocido es por sus estudios de derecho internacional.

Vitoria consideraba que los diferentes Estados forman en cierto sentido una comunidad humana, y veía la «ley de naciones» no solamente como un código de conducta convenido, sino como teniendo fuerza de ley, «habiendo sido establecido por la autoridad del mundo entero».[584] Su posición parece haber sido más o menos la siguiente. La sociedad no podría mantenerse unida sin leyes cuya violación expusiera a los transgresores al castigo. Que tales leyes puedan existir es una exigencia del derecho natural. En consecuencia, han surgido cierto número de principios de conducta, por ejemplo, la inviolabilidad de los embajadores, en los que la sociedad como un todo ha mostrado su acuerdo, puesto que ha advertido que los principios de esa clase son racionales y están dirigidos al bien común. De algún modo son derivables de la ley natural, y tiene que reconocérseles fuerza de ley. El *ius gentium* consiste en prescripciones para el bien común en el sentido más amplio, las cuales o pertenecen a la ley natural o son derivables de algún modo de ésta. «Lo que la razón natural ha establecido entre todas las naciones se llama el *ius gentium*».[585]

Según Vitoria, la ley de naciones confiere derechos y crea obligaciones. No obstante, sólo es posible aplicar sanciones por instrumento de los príncipes. Pero está claro que su concepción de la ley internacional conduce a la idea de una autoridad internacional, aunque el propio Vitoria no lo diga.

Aplicando sus ideas a la guerra y a los derechos de los indios en relación con los españoles, Vitoria pone en claro en su *De Indis* que en su opinión el poder físico no confiere por sí mismo derecho a anexionarse la propiedad de otro, y que el celo misionero cristiano no autoriza a hacer la guerra a los paganos. En cuanto a la esclavitud, Vitoria adoptó la posición habitual en los teólogos de su tiempo, a saber, que la esclavitud es legítima como una medida penal (correspondiente a la pena de trabajos forzados moderna). Pero no debe entenderse esa concesión en el sentido de que los teólogos y filósofos escolásticos aceptasen simplemente las costumbres contemporáneas en materia de esclavitud. El ejemplo del jesuita Molina es interesante en ese aspecto. No contento con teorizar en sus estudios, Molina se personó en el puerto de Lisboa y preguntó a los traficantes de esclavos. Como un resultado de aquellas francas conversaciones, declaró que el comercio de esclavos era simplemente una cuestión comercial, y que toda la palabrería sobre motivos elevados, como el de convertir a los esclavos al cristianismo, eran tonterías.[586] Pero, aunque él condenaba el comercio de esclavos, admitió la legitimidad de la esclavitud como una medida penal, por ejemplo cuando los criminales eran mandados a galeras de acuerdo con las costumbres penales de la época.

Suárez desarrolló la idea de la «ley de naciones». Indicó que es necesario hacer una distinción entre la ley de naciones y la ley natural. La primera prohíbe ciertos actos por una razón justa y suficiente, y, así, puede decirse que convierte ciertos actos en malos, mientras que la ley natural no hace malos a los actos, sino que prohíbe ciertos actos porque son malos. Que los tratados deben observarse, por ejemplo, es un precepto de la ley natural más bien que de la ley de naciones. Ésta consiste en costumbres establecidas por todas o casi todas Jas naciones; pero es una ley no escrita, y ese hecho la distingue de la ley civil. Por ejemplo, aunque la obligación de observar un tratado una vez que éste existe procede de la ley natural, el precepto de que una oferta de tratado, hecha por una causa razonable, debe ser aceptada, no es materia de obligación estricta que proceda de la ley natural, ni hay ninguna ley escrita a ese propósito. El precepto es una costumbre no escrita que está en armonía con la razón, y pertenece a la «ley de naciones».

La base racional del *ius gentium* es, según Suárez, el hecho de que la raza humana conserva una cierta unidad a pesar de la división de la humanidad en naciones y Estados separados. Suárez no consideraba que un Estado Universal fuese practicable ni deseable; pero, al mismo tiempo, veía que los Estados particulares no son autosuficientes en sentido completo. Necesitan algún sistema de ley que regule sus relaciones mutuas. La ley natural no satisface suficientemente esa necesidad. Pero la conducta de las naciones ha introducido ciertas costumbres o leyes que están de

acuerdo con la ley natural, aun cuando no sean estrictamente deducibles de ésta. Y esas costumbres y leyes forman el *ius gentium*.

Se ha dicho, no sin razón, que la idea de Vitoria de que todas las naciones forman en algún sentido una comunidad universal, y de que el *ius gentium* es una ley establecida por la autoridad del mundo entero, anticipaba la idea de la posible creación de un gobierno del mundo, mientras que la idea suareciana del *ius gentium* anticipaba más bien el establecimiento de un tribunal internacional que interpretase la ley internacional y tomase decisiones concretas, sin ser un gobierno mundial, que Suárez veía como no-practicable.[587] Sea de eso lo que sea, está claro que en gran parte de su filosofía política y jurídica los escolásticos del Renacimiento supieron captar problemas concretos y mostraron aptitud para manejarlos de un modo «moderno».

Hombres como Vitoria, Bellarmino y Suárez mantuvieron que en algún sentido la soberanía política procede del pueblo; y mantuvieron el derecho de resistencia a un gobernante que actuase tiránicamente. Aunque pensaron de modo natural en términos de formas de gobierno contemporáneas, no consideraban que la forma actual de gobierno fuese asunto de primera importancia. Al mismo tiempo, el hecho de que su concepción de la sociedad política y de la ley estuviese fundada en una clara aceptación de la ley moral natural, constituía su gran fuerza. Ellos sistematizaron y desarrollaron la filosofía legal y política de la Edad Media, y la transmitieron al siglo XVII. Grocio, por ejemplo, estuvo indudablemente en deuda con ellos. Algunos dirán, supongo, que la teoría jurídica y política de los escolásticos del Renacimiento constituyó una etapa en la evolución de una perspectiva predominantemente teológica hacia una perspectiva positivista; y, como juicio histórico, eso puede ser verdadero. Pero de ahí no se sigue que la posterior secularización de la idea de ley natural y su subsiguiente abandono haya constituido un progreso filosófico en un sentido que no sea el meramente cronológico.

Capítulo XXII
Francisco Suárez. — I

1.Vida y obras.

Francisco Suárez (1548-1617), conocido como *Doctor Eximius*, había nacido en Granada, y estudió derecho canónico en Salamanca. Ingresó en la Compañía de Jesús, en 1564, y, a su debido tiempo, comenzó su carrera profesional enseñando filosofía en Segovia. Más tarde enseñó teología en Ávila, Segovia, Valladolid, Roma, Alcalá, Salamanca y Coimbra. Suárez, que fue un sacerdote y religioso ejemplar y santo, fue también eminentemente estudioso, erudito y profesor, y toda su vida adulta estuvo consagrada a las lecciones, el estudio, y la labor de autor. Fue un escritor infatigable, y sus obras completan veintiocho volúmenes en la edición de París de 1856-78. Un gran número de esas obras se ocupaban, desde luego, de cuestiones teológicas; y, para nuestros fines actuales, sus escritos más importantes son los dos volúmenes de las *Disputationes metaphysicae* (1597) y su gran obra *De legibus* (1612). Deben también mencionarse su *De Deo uno et trino* (1606) y el *De opere sex dierum* (publicado postumamente en 1621).

Suárez estaba convencido de que un teólogo debe poseer firmemente y entender con profundidad los principios metafísicos y los fundamentos de la especulación. Él dice explícitamente que nadie llega a ser un perfecto teólogo a menos que antes haya puesto los firmes cimientos de la metafísica. Consecuentemente, en sus *Disputationes metaphysicae* se propuso presentar un tratamiento completo y sistemático de la metafísica escolástica; y, de hecho, su obra fue la primera de esa clase. Era incompleta, en el sentido de que omitía la psicología metafísica; pero ésta fue presentada en el tratado De Anima (publicado póstumamente, en 1621). Suárez abandonó el orden adoptado por Aristóteles en su *Metafísica*,[588] y dividió la materia sistemáticamente en cincuenta y cuatro disputaciones, subdivididas en secciones; aunque, al comienzo, facilita una tabla que indica en qué partes de su propia obra se tratan los temas tratados en los sucesivos capítulos de la *Metafísica* de Aristóteles. En las *Disputationes* el autor muestra claramente su asombrosa erudición, en discusiones, referencias, o alusiones a autores griegos, patrísticos, judíos, islámicos y escolásticos, y a pensadores del Renacimiento como Marsilio Ficino y Pico della Mirandola. Huelga decir, por lo demás, que Suárez no se limita al recitado histórico

de opiniones; su propósito es siempre la consecución de una respuesta positiva y objetiva a los problemas planteados. Es posible que sea prolijo, pero es indudablemente sistemático. Como ejemplo de un competente juicio no-escolástico sobre su obra, podemos citar el siguiente: «todas las controversias escolásticas importantes están en esta obra lúcidamente reunidas y críticamente examinadas, y sus resultados se combinan en la unidad de un sistema».[589]

En este capítulo me ocuparé principalmente de las *Disputationes metaphysicae*. En el capítulo siguiente trataré del contenido del *Tractatus de legibus ac Deo legislatore in X libros distributus*. Esa última obra resumió y sistematizó las teorías jurídicas escolásticas, y en ella presentó su autor su propio desarrollo de la teoría jurídica y política tomista. En ese contexto hay que mencionar también otra obra de Suárez, la *Defensio fidei catholicae et apostolicae adver sus Anglicanae sectae errores, cum responsione ad apologiam pro iure fidelitatis et praefationem monitoriam Serenissimi Jacobi Angliae Regis* (1613). En dicho libro Suárez mantenía la teoría de Bellarmino del poder indirecto del papa en asuntos temporales, y argumentaba contra la idea, acariciada por Jacobo I de Inglaterra, de que el monarca temporal recibe su soberanía inmediatamente de Dios. Como he observado en el capítulo anterior, Jacobo I hizo quemar el libro.

2.Estructura y divisiones de las Disputationes metaphysicae.

Antes de proceder a esbozar algunas de las ideas filosóficas de Suárez, quiero decir algo a propósito de la estructura y disposición de las *Disputationes*.

En la primera disputación (o discusión) Suárez considera la naturaleza de la filosofía primera o metafísica, y decide que ésta puede ser definida como la ciencia que contempla el ser en tanto que ser. La segunda disputación trata del concepto de ser, y las disputaciones 3 a 11, ambas inclusive, tratan de las *passiones entis* o atributos trascendentales del ser. La unidad en general es el tema de la cuarta disputación, mientras que la unidad individual y el principio de individuación se tratan en la quinta. La sexta disputación trata de los universales, la séptima de las distinciones. Después de considerar la unidad, Suárez pasa a la verdad (octava disputación) y la falsedad (novena), y en las disputaciones 10 y 11 trata del bien y el mal. Las disputaciones 12 a 27 se ocupan de las causas; la disputación 12, de las

causas en general, las 13 y 14 de la causa material, las 15 y 16 de la causa formal, las disputaciones 17 a 22 de la causalidad eficiente, y las 23 y 24 de la causalidad final, mientras que la causalidad ejemplar es el tema de la disputación 25. Finalmente, la disputación 26 trata de las relaciones de las causas a los efectos, y la disputación 27 de las relaciones mutuas de unas causas con otras.

El segundo volumen comienza con la división del ser en ser infinito y ser finito (disputación 28). El ser infinito o divino se trata en las dos siguientes disputaciones, la existencia de Dios en la disputación 29, y su esencia y atributos en la disputación 30. En la disputación 31 Suárez procede a considerar el ser creado finito en general, y en la siguiente considera la distinción substancia-accidentes en general. Las disputaciones 33 a 36 contienen la metafísica suareciana de la substancia, y las disputaciones 37 a 53 tratan de las diversas categorías de accidentes. La última disputación de la obra, la 54, trata de los *entia rationis*.

Como ya se ha indicado, las *Disputationes metaphysicae* de Suárez marcan la transición de los Comentarios a Aristóteles a los tratados independientes sobre metafísica y a los *Cursus philosophici* en general. Es cierto que entre los predecesores de Suárez, como por ejemplo Fonseca, se puede discernir una tendencia creciente a zafarse de los límites impuestos por el método del comentario: pero fue en Suárez en quien se originó realmente la nueva forma de tratar las cuestiones filosóficas. Después de Suárez, los *Cursus philosophici* y los tratados filosóficos independientes se hicieron comunes, tanto dentro como fuera de la Compañía de Jesús. Además, la decisión de Suárez de no incluir la psicología racional en la metafísica, y tratarla por sí misma, considerándola como la parte más elevada de la «filosofía natural»,[590] influyó en escritores posteriores, como Arriaga y Oviedo, que asignaron la teoría del alma a la «física» y no a la metafísica.[591]

Una característica de las *Disputationes metaphysicae* de Suárez a la que debe hacerse referencia es la de que la obra no hace separación alguna entre metafísica general y metafísica especial. La distinción posterior entre ontología o metafísica general, por una parte, y disciplinas metafísicas especiales, como la cosmología, la psicología y la teología natural, por la otra, ha sido atribuida comúnmente a la influencia de Christian Wolff (1679-1754), el discípulo de Leibniz, que escribió tratados separados sobre ontología, cosmología, psicología, teología natural, etc. Pero ulteriores investigaciones en la historia del escolasticismo de la segunda mitad del siglo XVII han puesto de manifiesto que la distinción entre metafísica general y especial, y la utilización de la palabra «ontología» para describir la primera, son anteriores a los escritos de Wolff. Jean-Baptiste Duhamel (1624-1706) empleó la palabra «ontología» para designar la metafísica general en su *Philosophia vetus et nova*, o *Philosophia universalis*, o *Philosophia burgundica* (1678). Eso no es decir, sin embargo, que la división wolfiana de las disciplinas filosóficas no tuviese una gran influencia, ni que no deba atribuirse primariamente a Wolff el empleo continuado de la palabra «ontología» para designar la metafísica general.

3.La metafísica como ciencia del ser.

La metafísica, dice Suárez,[592] tiene como su *obiectum adequatum* el ser en tanto que ser real. Pero decir que el metafísico se interesa por el ser en tanto que ser no es lo mismo que decir que se interesa por el ser en tanto que ser en completa abstracción de los modos en que el ser se realiza concretamente, es decir, en completa abstracción de las especies más generales de ser, o *inferiora entis*. Después de todo, el metafísico se interesa por el ser real, por el ser en tanto que incluye de algún modo los *inferiora entis secundum proprias rationes*.[593] El metafísico se interesa, pues, no solamente por el concepto de ser como tal, sino también por los atributos trascendentales del ser, por el ser increado y creado, infinito y finito, por la substancia y el accidente y por los tipos de causas. Pero no se interesa por el ser material como tal: solamente se interesa por las cosas materiales en la medida en que el conocimiento de éstas es necesario para conocer las divisiones generales y categorías del ser.[594] El hecho es que el concepto de ser es análogo y, en consecuencia, no puede ser adecuadamente conocido a menos que sean claramente distinguidas las diferentes clases de ser.[595] Por ejemplo, el metafísico se interesa primariamente por la substancia inmaterial, no por la material, pero tiene también que considerar la substancia material en la medida en que el conocimiento de ésta es necesario para distinguirla de la substancia inmaterial y para conocer los predicados metafísicos que le corresponden precisamente como substancia material.[596]

En Suárez, pues, como los mismos suarecianos mantienen, persiste la misma actitud metafísica fundamental del tomismo. La idea aristotélica de «filosofía primera» como el estudio o ciencia del ser en tanto que ser, se mantiene. Pero Suárez subraya el hecho de que por «ser» entiende el ser real; el metafísico no se ocupa simplemente de conceptos. Por otra parte, aunque se ocupa primariamente de la realidad inmaterial, no lo hace de un modo tan exclusivo que no tenga nada que decir de la realidad material. Pero considera la realidad material solamente desde el punto de vista metafísico, no desde el punto de vista del físico o desde el del matemático; Suárez aceptaba la doctrina aristotélica de los grados de abstracción. Conviene advertir también que Suárez subraya el carácter analógico del concepto de ser: no puede admitirse que ese concepto sea unívoco. Finalmente, por lo que hace al propósito de la metafísica, Suárez estaba convencido de que éste es la pura contemplación de la verdad;[597] Suárez se mantiene en la atmósfera serena de la *Metafísica* aristotélica y de santo Tomás, y no es afectado por la nueva actitud hacia el conocimiento que se manifestaba en un Francis Bacon.

4.El concepto de ser.

En la segunda disputación, Suárez trata del concepto de ser, y declara que «el concepto formal propio y adecuado de ser como tal, es uno» y que «es diferente de los conceptos formales de otras cosas».[598] Como procede a decir que ésa es la opinión común, y reconoce entre sus defensores a «Scoto y sus discípulos», puede parecer que hace al concepto de ser unívoco y no analógico. Es necesario, pues, decir algo acerca de la posición de Suárez en esa materia.

En primer lugar, el concepto formal de ser es uno, en el sentido de que no significa inmediatamente ninguna naturaleza o clase de cosas particular: no significa una pluralidad de seres según las diferencias que hay entre éstos, sino «en cuanto convienen entre sí o son semejantes unos a otros».[599] El concepto de ser es realmente distinto del concepto de substancia o del concepto de accidente: abstrae de lo que es propio de cada uno de éstos.[600] Y no basta decir que hay una unidad de la palabra solamente, porque el concepto precede a la palabra y a su empleo.[601] Además, «al concepto formal de ser corresponde un concepto objetivo adecuado e inmediato que no significa expresamente substancia o accidente, Dios o criatura; significa todo ello, en cuanto que todo es de algún modo semejante y conviene en ser».[602] ¿Quiere eso decir que en una substancia creada, por ejemplo, hay una forma de ser que es actualmente distinta de la forma o formas que la hacen una substancia creada en particular? No, la abstracción no requiere necesariamente una distinción de cosas o formas que la preceda actualmente: basta con que la mente considere los objetos no como cada uno de ellos existe en sí mismo, sino según su semejanza a otras cosas.[603] En el concepto de ser como tal la mente considera solamente la semejanza de las cosas, no sus mutuas diferencias. Es cierto que un ser real es tal por su propio ser, que es inseparable de él mismo, es decir, es cierto que el ser de una cosa es intrínseco a ésta; pero eso significa simplemente que el concepto de ser como tal no incluye a sus «inferiores».

Suárez admite, pues, que puede formarse un concepto de ser que es estrictamente uno; y en esa materia se alinea junto a Scoto contra Cayetano. Pero subraya el hecho de que ese concepto es obra de la mente y «tal como existe en la cosa misma, no es algo actualmente distinto de los inferiores en los que existe. Esa es la opinión común de toda la escuela de santo Tomás»[604]; ¿Por qué insiste, entonces, en que el concepto de ser representa realidad?.

Si representa realidad, ¿en qué consiste el ser como tal, y cómo pertenece a sus inferiores? ¿No parece que, si el concepto de ser como tal representa realidad, debe representar algo en los inferiores, es decir, en los seres existentes, algo que sea distinto de aquella intrínseca entidad o cualidad de ser que es peculiar a cada uno? Y, si no es así, ¿no se sigue que el concepto de ser como tal no representa realidad?

Suárez distingue «ser» (*ente*) entendido como participio, es decir, como

signiñcando el acto de existir, y «ser» entendido como nombre, es decir, como significando lo que tiene una esencia real, exista o no actualmente. Una esencia «real» es una esencia que no implica contradicción y que no es una mera construcción de la mente. Ahora bien, el «ser», entendido como participio da origen a un concepto «común a todos los seres actualmente existentes, puesto que éstos son semejantes entre sí y convienen en la existencia actual», y eso vale tanto para el concepto formal como para el concepto objetivo.[605] Podemos también tener un concepto de ser entendido como nombre, siempre que el concepto abstraiga simplemente de la existencia actual, sin excluirla.

No me parece que la repetición de esa afirmación de nuestra capacidad para formar un concepto de ser proporcione una respuesta muy adecuada a las dificultades que pueden suscitarse; pero lo que ahora quiero es indicar por qué Suárez dice que ese concepto no es un concepto unívoco.

Para que un concepto sea unívoco no es suficiente que sea aplicable en el mismo sentido a una pluralidad de inferiores diferentes que tengan una relación igual entre sí.[606] Suárez exigía, pues, para que un Concepto fuera unívoco, algo más que fuese un solo y mismo concepto; exigía que pudiese aplicarse a sus inferiores de la misma manera. Podemos formar, ciertamente, un concepto formal de ser que sea uno y el mismo, y que nada diga a propósito de las diferencias de sus inferiores; pero ningún inferior está, por así decirlo, fuera del ser. Cuando el concepto de ser es estrechado o contraído (contrahitur) a conceptos de las diferentes modalidades de ser, lo que se hace es que una cosa se concibe de un modo más expreso,[607] según su propio modo de existencia, que cuando es concebida por medio del concepto de ser.[608] Pero eso no significa que algo sea añadido al concepto de ser como desde fuera. Al contrario, el concepto de ser se hace más expreso o determinado. Para que los inferiores sean concebidos propiamente como seres de una cierta clase, el concepto de ser tiene que ser contraído; pero eso significa hacer más determinado lo que ya estaba contenido en el concepto. Éste no puede, pues, ser unívoco.

5.Los atributos del ser.

En la tercera disputación Suárez pasa a discutir las *passiones entis in communi*, los atributos del ser como tal. Hay solamente tres atributos de esa naturaleza, a saber, la unidad, la verdad y la bondad.[609] Pero esos atributos no añaden nada positivo al

ser. La unidad significa el ser en cuanto indiviso; y ese carácter indiviso añade al ser simplemente una negación de división, y no nada positivo.[610] La verdad del conocimiento (*veritas cognitionis*) no añade nada real al acto mismo, sino que connota el objeto existente del modo en que es representado por el juicio como existente.[611] Pero la verdad del conocimiento se encuentra en el juicio o acto mental, y no es lo mismo que la *veritas transcendentalis*, que significa el ser de una cosa con connotación del conocimiento o concepto del entendimiento que representa, o puede representar, la cosa tal como es.[612] Esa conformidad de la cosa a la mente ha de entenderse primariamente como una relación a la mente divina, y, sólo secundariamente, como conformidad a la mente humana.[613] En cuanto a la bondad, significa la perfección de una cosa, aunque también connota en otra cosa una inclinación hacia dicha perfección, o una capacidad para tenerla. Ahora bien, esa connotación no añade a la cosa buena nada que sea absoluto, ni tampoco es, propiamente hablando, una relación.[614] Ninguno de los tres atributos trascendentales del ser añade, pues, nada positivo al ser.

6.La individuación.

En la quinta disputación Suárez considera el problema de la individuación. Todas las cosas actualmente existentes —todas las cosas que pueden existir «de modo inmediato»— son singulares e individuales.[615] Se dice «de modo inmediato» para excluir los atributos comunes del ser, que no pueden existir de modo inmediato, es decir, que solamente pueden existir en seres singulares, individuales. Suárez coincide con Scoto en que la individualidad añade algo real a la naturaleza común; pero rechaza la doctrina escotista de la *haecceitas* «formalmente» distinta de la naturaleza específica.[616] ¿Qué es, pues, lo que la individualidad añade a la naturaleza común? «La individualidad añade a la naturaleza común algo que es mentalmente distinto de esa naturaleza, que pertenece a la misma categoría, y que (junto con la naturaleza) constituye al individuo metafísicamente, como una *differentia* individual que contrae la especie y constituye al individuo.[617] Suárez observa que decir que lo que se añade es algo mentalmente distinto de la naturaleza específica no es lo mismo que decir que es un *ens rationis*; ya ha concedido a Scoto que es *aliquid reale*. Así pues, en respuesta a la pregunta de si una substancia es individuada por sí misma, Suárez replica que si las palabras «por sí misma» hacen referencia a la naturaleza específica

como tal, la respuesta es negativa, pero que si las palabras «.por sí misma» significan «por su propio ser o entidad», la respuesta es afirmativa. Pero hay que añadir que el ser o entidad de la cosa incluye no solamente la *ratio specifica*, sino también la *differentia individualis*, y que éstas se distinguen entre sí por una distinción mental.

Suárez subraya que está hablando de cosas creadas, no de la substancia divina; pero, entre las cosas creadas, aplica la misma doctrina tanto a las substancias inmateriales como a las materiales. De ahí se sigue que rechaza la doctrina tomista de la materia *signata* como único principio de individuación.[618] En el caso de una substancia compuesta, es decir, compuesta de materia y forma, «el principio de individuación adecuado es esa materia y esa forma en unión, y de ellas, la forma es el principio más importante y suficiente para que el compuesto, como una cosa individual de una cierta especie, sea considerado numéricamente uno. Esa conclusión… coincide con la opinión de Durando y de Toledo; y Scoto, Enrique de Gante y los nominalistas no disienten en nada substancial (*in re non dissentiunt*)»[619]. Es perfectamente cierto que, a causa de que nuestro conocimiento se basa en la experiencia de cosas sensibles, distinguimos con frecuencia a los individuos según sus distintas «materias», o según los accidentes, como la cantidad, que siguen a la posesión de la materia; pero si consideramos una substancia material en sí misma, y no simplemente en relación a nuestro modo de conocer, su individualidad tiene que ser atribuida primariamente a su elemento constitutivo principal, a saber, la forma.[620]

7.La analogía.

Después de tratar extensamente de la doctrina de las causas, Suárez pasa en la disputación 28 a la división del ser en ser infinito y ser finito. Esa división es fundamental; pero puede hacerse «bajo diferentes nombres y conceptos».[621] Por ejemplo, el ser puede dividirse en *ens a se* y *ens ab alio*, en ser necesario y ser contingente, o en ser por esencia y ser por participación. Pero esas divisiones y otras semejantes son equivalentes, en el sentido de que todas ellas son divisiones del ser en Dios y criaturas, y agotan el ámbito del ser.

Se presenta entonces la cuestión de si el ser se predica de Dios y de las criaturas equívoca, unívoca o analógicamente. Suárez observa[622] que se atribuye erróneamente a Pedro Aureoli una doctrina de la equivocidad. La doctrina escotista

de que «ser significa inmediatamente un solo concepto que es común a Dios y a las criaturas y que, en consecuencia, es predicado de ellos unívocamente, y no analógicamente»,[623] es rechazada por Suárez. Pero si el ser se predica analógicamente de Dios y de las criaturas, la analogía en cuestión ¿es sólo la analogía de proporcionalidad, como enseñaba Cayetano, o la analogía de proporcionalidad junto con la analogía de atribución, según consideraba, por ejemplo, Fonseca? Para Suárez, la analogía en cuestión no puede ser la analogía de proporcionalidad, porque «toda verdadera analogía de proporcionalidad incluye un elemento de metáfora», mientras que «en esta analogía del ser no hay metáfora».[624] Tiene que ser, pues, analogía de atribución, y, más exactamente, de atribución intrínseca. «Toda criatura es ser en virtud de una relación a Dios, puesto que participa en, o imita de algún modo el ser (esse) de Dios, y, en cuanto tiene ser, depende esencialmente de Dios, mucho más de lo que un accidente depende de una substancia».[625]

8.La existencia de Dios.

En la siguiente disputación (número 29) Suárez considera la cuestión de si la existencia de Dios puede ser conocida por la razón, aparte de la revelación. En primer lugar examina el «argumento físico», que es el argumento que parte del movimiento, según se encuentra en Aristóteles. La conclusión de Suárez es que ese argumento es ineficaz para demostrar la existencia de Dios. El principio sobre el que se basa el argumento, a saber, «todo lo que se mueve es movido por otro» (*omne quod movetur ab alio movetur*), le parece inseguro. Algunas cosas parecen moverse a sí mismas, y podría ser verdad que el movimiento del cielo se debiese a su propia forma o a algún poder innato. «¿Cómo puede, pues, obtenerse una verdadera demostración que pruebe la existencia de Dios, con ayuda de principios inseguros?».[626] Si el principio se entiende rectamente, es más probable (*probabilius*) que su opuesto, pero, en todo caso, «¿por qué argumento necesario o evidente puede probarse a partir de ese principio que hay una substancia inmaterial?».[627] Aun cuando pueda mostrarse que se necesita algún motor, no se sigue que no haya una pluralidad de motores, y aún menos que el motor único sea acto puro universal. La tesis de Suárez es que, con argumentos tomados de la física, no se puede probar la existencia de Dios como substancia inmaterial increada y acto puro. Para probar que Dios existe es necesario recurrir a argumentos metafísicos.

Ante todo es necesario sustituir el principio *omne quod movetur ab alio movetur* por el principio metafísico *omne quod fit, ab alio fit*.[628] La verdad de este principio se sigue de la verdad evidente de que nada puede producirse a sí mismo. Sobre la base de ese principio metafísico, se puede argumentar del modo siguiente.[629] «Todo ser es o hecho o no hecho (increado). Pero no todos los seres del universo pueden ser hechos. Así pues, hay necesariamente algún ser que no es hecho, sino que es increado». La verdad de la premisa mayor puede hacerse evidente de este modo: un ser hecho o producido es producido por «alguna otra cosa». Esa «alguna otra cosa» es a su vez o hecha o no hecha. Si es esto último, entonces ya tenemos un ser increado. Si es lo primero, entonces aquello de lo que la «alguna otra cosa» depende para existir, es a su vez hecho o no hecho. Para evitar un regreso infinito o «en círculo» (que sería el caso si se dijera que *A* fue hecho por *B*, *B* por *C*, y *C* por *A*), es necesario postular un ser increado. En su discusión de la imposibilidad de un regreso infinito, [630] Suárez distingue las *causae per se subordinatele* y las *causae per accidens subordinatae*; pero deja claro que él considera imposible el regreso infinito incluso en el caso de estas últimas. Adopta, pues, una opinión diferente a la de santo Tomás. Pero observa que, aunque se acepte la posibilidad de un regreso infinito en la serie de las *causae per accidens subordinatae*, eso no afecta a la línea principal de argumentación, porque la serie infinita dependería eternamente de una causa extrínseca más alta. De no ser así, no habría en absoluto causalidad o producción.

No obstante, ese argumento no manifiesta de modo inmediato que exista Dios. Todavía tiene que mostrarse que hay solamente un ser increado. Suárez argumenta ante todo que «aunque los efectos individuales, tomados y considerados separadamente, no muestran que el hacedor de todas las cosas sea uno y el mismo, la belleza del universo entero y de todas las cosas que hay en él, su maravillosa conexión y orden, muestran que hay solamente un ser primero, por el que todas las cosas están gobernadas y del que derivan su origen».[631] Contra la objeción de que podría haber varios gobernadores del universo, Suárez arguye que puede mostrarse que todo el mundo sensible procede de una sola causa eficiente. La causa o causas del universo han de ser inteligentes; pero varias causas inteligentes no se combinarían para producir y gobernar un efecto sistemático unido, a menos que estuviesen subordinadas a una causa más elevada que las utilizase como órganos o instrumentos. [632] Pero aún queda otra objeción posible. ¿No podría haber otro universo, hecho por otra causa increada? Suárez admite que la creación de otro universo no sería imposible, pero observa que no hay razón para suponer que exista otro universo. Así y todo, concedida la posibilidad, el argumento que procede del universo a la unicidad de Dios, sólo vale para aquellas cosas que pueden ser conocidas por la experiencia y el razonamiento humano. Suárez concluye, pues, que hay que dar una prueba *a priori* de la unicidad del ser increado.

Tal prueba *a priori* no es, observa Suárez, *a priori* en sentido estricto. Es imposible deducir la existencia de Dios de su causa, puesto que no tiene causa. «Y,

aunque la tuviera, Dios no es conocido por nosotros tan exacta y perfectamente que podamos aprehenderle por medio de sus principios propios, por así decirlo».[633] No obstante, si ya ha sido probado *a posteriori* algo acerca de Dios, podemos estar en posición de argumentar *a priori* de un atributo a otro.[634] «Cuando ha sido probado *a posteriori* que Dios es ser necesario, existente por sí mismo (*ens a se*), puede probarse *a priori* a partir de ese atributo que no puede haber otro ser necesario existente por si mismo, y, en consecuencia, puede probarse que Dios existe».[635] En otras palabras, el argumento de Suárez consiste en que puede probarse que tiene que haber algún ser necesario, y puede luego mostrarse de un modo concluyente que no puede haber más de un ser necesario. ¿Cómo demuestra Suárez que solamente puede haber un ser necesario? Él argumenta que, para que pueda haber una pluralidad de seres que tengan una naturaleza común, es necesario que la individualidad de cada uno esté de algún modo (*aliquo modo*) fuera de la esencia de dicha naturaleza. Porque, si la individualidad fuese esencial a la naturaleza en cuestión, ésta no sería multiplicable. Pero en el caso del ser increado es imposible que su individualidad sea en modo alguno distinta de su naturaleza, ya que su naturaleza es la existencia misma, y la existencia es siempre individual. El argumento precedente es el cuarto de los considerados por Suárez.[636] Más adelante[637] observa que «aunque algunos de los argumentos que han sido considerados, si se toman separadamente, acaso no convencen al entendimiento de tal modo que un hombre díscolo o mal dispuesto no pueda encontrar medios de escapar a ellos, no por ello dejan de ser todos los argumentos de lo más eficaces, y, especialmente si se toman juntos, prueban abundantemente aquella verdad».

9.La naturaleza divina.

Suárez procede a considerar la naturaleza de Dios. Observa al comienzo de la disputación 30 que la cuestión de la existencia de Dios y la cuestión de la naturaleza de Dios no pueden separarse enteramente. Repite también su observación de que, aunque nuestro conocimiento de Dios es *a posteriori*, podemos en algunos casos argumentar *a priori* de un atributo a otro. Después de esas observaciones preliminares, procede a argumentar que Dios es ser perfecto, que posee en Sí mismo, como Creador, todas las perfecciones que puede comunicar. Pero no las posee todas del mismo modo. Aquellas perfecciones que no contienen por sí mismas limitación o

imperfección alguna, Dios las posee «formalmente» (*formaliter*). Una perfección como la sabiduría, por ejemplo, aunque en los seres humanos exista de una manera finita e imperfecta, no incluye en su concepto formal limitación o imperfección alguna, y puede ser predicada formalmente de Dios, salva analogía, *quae inter Deum et creaturas semper intercedit*.[638] Las perfecciones de esa clase existen «eminentemente» (*eminenter*) en Dios, porque la sabiduría propia de las criaturas, como tal, no puede ser predicada de Dios; pero no por ello deja de haber un concepto formal análogo de sabiduría, que puede ser predicado formalmente, aunque analógicamente, de Dios. En cambio, en el caso de perfecciones que suponen la inclusión del ser que las posee en una cierta categoría, solamente puede decirse que estén presentes en Dios *modo eminenti*, y no formalmente.

En sucesivas secciones Suárez argumenta que Dios es infinito,[639] acto puro y sin composición alguna,[640] omnipresente,[641] inmutable y eterno, pero a la vez libre,[642] uno,[643] invisible,[644] incomprehensible,[645] inefable,[646] viviente, substancia inteligente y autosuficiente.[647] Luego considera el conocimiento divino [648] y la voluntad divina,[649] y el poder divino.[650] En la sección sobre el conocimiento divino Suárez muestra que Dios conoce las criaturas posibles y las cosas existentes, y luego observa que la cuestión del conocimiento por Dios de los acontecimientos condicionales futuros contingentes no puede ser adecuadamente tratada sin referencia a fuentes teológicas, aun cuando sea una cuestión metafísica, «y por eso la omito enteramente».[651] Pero se permite la observación de que si enunciados como «si Pedro hubiera estado aquí, habría pecado» tienen una verdad determinada, esa verdad no puede dejar de ser conocida por Dios. Que tengan una verdad determinada es «mucho más probable» (*multo probabilius*) que no la tengan, en el sentido de que, en el ejemplo dado, Pedro o habría pecado o no habría pecado, y, aunque nosotros no podamos saber lo que habría sucedido, Dios puede saberlo. No obstante, como Suárez omite un mayor tratamiento de esa materia en sus disputaciones metafísicas, yo lo omito también.

10.Esencia y existencia.

Pasando al tema del ser finito, Suárez trata en primer lugar de la esencia del ser finito como tal, de su existencia, y de la distinción entre esencia y existencia en el ser finito. Compendia primero los argumentos de los que sostienen la opinión de que

existencia (*esse*) y esencia son realmente distintas en las criaturas. «Esa se cree que es la opinión de santo Tomás, y, entendida en ese sentido, ha sido seguida por casi todos los antiguos tomista».[652] La segunda opinión mencionada por Suárez es la de que la existencia de la criatura se distingue «formalmente» de su naturaleza, como un modo de esa naturaleza. «Esa opinión es atribuida a Scoto».[653] La tercera opinión es la de que esencia y existencia en la criatura se distinguen sólo mentalmente (*tantum ratione*). Esa opinión, dice Suárez,[654] fue sostenida por Alejandro de Hales y otros, incluidos los nominalistas. Se trata de la opinión que él mismo defiende, siempre que «existencia» se entienda en el sentido de existencia actual, y «esencia» en el sentido de esencia actualmente existente. «Y creo que esa opinión, si se explica de ese modo, es enteramente verdadera».[655] Es imposible, afirma Suárez, que algo sea constituido intrínseca y formalmente como un ser real y actual por algo distinto de aquello mismo. De ahí se sigue que la existencia no puede distinguirse de la esencia como un modo que fuera distinto de la esencia o naturaleza *ex natura rei*.[656] El modo de ver acertado es el siguiente.[657] Si los términos «existencia» y «esencia» se entienden como haciendo referencia respectivamente al ser actual (*ens in actu*) y al ser potencial o posible (*ens in potentia*), entonces hay, desde luego, una distinción real; pero esa distinción es simplemente la que hay entre el ser y el no-ser, puesto que un posible no es un ser, y su potencialidad para existir es simplemente potencialidad lógica, es decir, que su idea no implica contradicción. Pero si «esencia» y «existencia» se entienden, como deben entenderse en esta controversia, en el sentido de esencia actual y existencia actual, la distinción entre éstas es una distinción mental con fundamento objetivo (*distinctio rationis cum fundamento in re*). Podemos pensar las naturalezas o esencias de las cosas en abstracción de sus existencias, y el fundamento objetivo para que podamos hacerlo así es el hecho de que ninguna criatura existe necesariamente. Pero el hecho de que ninguna criatura exista necesariamente no significa que, cuando existe, su existencia y su esencia sean realmente distintas. Si se aparta la existencia, por así decirlo, se cancela completamente la cosa. Por otra parte, dice Suárez, la negación de la distinción real entre esencia y existencia no lleva a la conclusión de que la criatura existe necesariamente.

La existencia y la esencia juntas forman un *ens per se unum*; pero esa composición es «composición» en un sentido analógico. Porque son solamente los elementos realmente distintos los que pueden formar una composición real. La unión de esencia y existencia para formar un *ens per se unum* se llama «composición» solamente en un sentido análogo al sentido en que se llama *composition* la unión de la materia y la forma, dos elementos realmente distintos.[658] Además, la unión de esencia y existencia difiere de la de materia y forma también en este punto, que la primera se da en todas las criaturas mientras que la segunda se da solamente en los cuerpos. La composición de materia y forma es una composición física, y constituye la base del cambio físico, mientras que la composición de esencia y existencia es una

composición metafísica. Pertenece al ser de la criatura, sea ésta espiritual o material. La afirmación de que es una *compositio rationis* no contradice a la afirmación de que pertenece al ser de la criatura, porque la razón por la que pertenece al ser de la criatura no es el carácter mental de la distinción entre esencia y existencia, sino el fundamento objetivo de esa distinción mental, a saber, el hecho de que la criatura no existe necesariamente o por si misma (*a se*).

Suárez considera la objeción de que de su opinión se sigue o parece seguirse que la existencia de la criatura no es recibida en un elemento potencial y limitante, y que, en consecuencia, es existencia perfecta e infinita. Si la existencia, se dice, no es un acto que sea recibido en un elemento potencial, es irrecepta, y en consecuencia, es existencia subsistente. Pero, dice Suárez,[659] la existencia de una criatura es limitada por sí misma, por su entidad, y no necesita de nada distinto de ella misma para que la limite. Intrínsecamente, es limitada por sí misma; extrínsecamente, o *effective* es limitada por Dios. Se pueden distinguir dos clases de limitación o contracción, a saber, la metafísica y la física. «La limitación (*contractio*) metafísica no requiere una distinción real actual entre los factores limitado y limitante, sino que es suficiente una distinción de concepto con algún fundamento objetivo; y, así, podemos admitir (si deseamos utilizar el lenguaje de muchos) que la esencia es hecha finita y limitada en vista a la existencia y, a la inversa, que la existencia se hace finita y limitada por ser el acto de una esencia particular».[660] En cuanto a las limitaciones físicas, un ángel no necesita un principio intrínseco de limitación distinto de su substancia simple, mientras que una substancia completa es limitada por sus principios o factores componentes intrínsecos. Eso equivale a decir que una substancia compuesta es también limitada por sí misma, puesto que no es algo distinto de los factores componentes intrínsecos tomados juntamente en su actualidad.

La opinión de Suárez es, pues, la siguiente. «Como la existencia no es otra cosa que la esencia constituida en acto, se sigue que, lo mismo que la esencia actual es formalmente limitada por sí misma, o por sus propios principios intrínsecos, así también la existencia creada tiene su limitación de la esencia, no porque la esencia sea una potencialidad en la que sea recibida la existencia, sino porque la existencia no es en realidad otra cosa que la misma esencia actual».[661] Es mucho lo que se ha escrito en círculos escolásticos a propósito de la disputa entre Suárez y sus adversarios tomistas sobre el tema de la distinción entre esencia y existencia; pero, sea cual sea el lado del que esté la razón, debe estar al menos claro que Suárez no tuvo la menor intención de poner en peligro, por así decirlo, el carácter contingente de las criaturas. La criatura es creada y contingente, pero lo que es creado es una esencia actual, es decir, una esencia existente, y la distinción entre la esencia y su existencia es solamente mental, aunque esa distinción mental se fundamente en el carácter contingente de la criatura y sea hecha posible por ese carácter contingente. Pero tomistas y suarecianos convienen, indudablemente, en el carácter contingente de la criatura. En lo que difieren es en el análisis de lo que quiere decir ser contingente.

Cuando los tomistas dicen que hay una distinción real entre esencia y existencia en la criatura, no quieren decir que ambos factores sean separables en el sentido de que uno de ellos, o los dos, pudiesen conservar actualidad por separado; y cuando los suarecianos dicen que la distinción es una *distinctio rationis cum fundamento in re*, no quieren decir que la criatura exista necesariamente, en el sentido de que no pueda no existir. Por lo demás, no me propongo tomar partido en la controversia, ni voy a introducir reflexiones que, en el contexto de la filosofía contemporánea de la Gran Bretaña, podían sugerirse a sí mismas.

11.Substancia y accidente.

Pasando al tema de la substancia y el accidente. Suárez observa[662] que la opinión de que la división entre substancia y accidente es una división próxima suficiente del ser creado es «tan común que ha sido recibida por todos como si fuera evidente por sí misma. Así pues, necesita una explicación más bien que una prueba. Que entre las criaturas algunas cosas son substancias y otras son accidentes, está claro por el constante cambio y alteración de las cosas». Pero el ser no se predica unívocamente de la substancia y del accidente: se predica analógicamente. Ahora bien, Cayetano, y otros muchos, creen que la analogía en cuestión es solamente la analogía de proporcionalidad; «pero yo pienso que en este contexto debe decirse lo mismo que ha sido dicho a propósito del ser como común a Dios y a las criaturas, a saber, que aquí no hay analogía de proporcionalidad propiamente dicha, sino solamente analogía de atribución».[663]

En las criaturas, la substancia primera (es decir, la substancia existente, a diferencia de la *substantia secunda* o universal) es lo mismo que un *suppositum*;[664] y un *suppositum* de naturaleza racional es una persona.[665] Pero Suárez discute la cuestión de si la «subsistencia» (*subsistentia*), que hace de una naturaleza o esencia un *suppositum* creado, es algo positivo, distinto de la naturaleza. Según una opinión, existencia y subsistencia son lo mismo; y aquello que el ser un *suppositum* añade a una naturaleza es, en consecuencia, la existencia. «Esa opinión se encuentra ahora frecuentemente entre los teólogos modernos».[666] Pero Suárez no puede estar de acuerdo con esa teoría, puesto que él no cree que la existencia sea realmente distinta de la esencia o naturaleza actual. «La esencia actual y su existencia no son realmente distintas. Así pues, en la medida en que la subsistencia es distinta de la esencia actual,

tiene que ser distinta de la existencia de esa esencia».[667] Así pues, el ser un *suppositum* o tener subsistencia, lo que hace a una cosa independiente de todo «soporte» (es decir, lo que hace a una cosa substancia), no puede, en cuanto que es algo añadido a una naturaleza o esencia actual, ser lo mismo que la existencia. ¿Añade algo la subsistencia a una naturaleza o esencia real? Y, en tal caso, ¿qué es lo que añade? La existencia como tal significa simplemente que se tiene ser actual, pero el que un ser exista no determina, por sí mismo, que exista como una substancia o como un accidente. «Pero la subsistencia denota un determinado modo de existir», [668] a saber, existir como una substancia, no inherir en una substancia como inhiere en una substancia un accidente. Así pues, la subsistencia añade algo. Pero lo que añade es un modo de existir, no la existencia: determina el modo de existencia y completa a la substancia *in ratione existendi*, al nivel de la existencia. El tener subsistencia o ser un *suppositum* añade, pues, a una naturaleza o esencia actual, un modo (*modus*) y la subsistencia difiere modalmente (*modaliter*) de aquello de lo que es subsistencia, como un modo de una cosa difiere de la cosa misma.[669] La composición entre ellas es, pues, la composición de un modo con la cosa modificada. [670] La subsistencia creada es, pues, «un modo substancial, finalmente terminante de la naturaleza substancial, y que constituye a la cosa como *per se* subsistente e incomunicable».[671]

12.Los modos.

Encontramos aquí la idea suareciana de los «modos», de la que él hace abundante uso. Por ejemplo, dice que probablemente «el alma racional, incluso cuando está unida al cuerpo, tiene un modo positivo de subsistencia, y cuando está separada (del cuerpo), no adquiere un nuevo modo positivo de existencia, sino que es simplemente privada del modo positivo de unión con el cuerpo».[672] En el hombre, pues, no hay solamente un «modo» por el que el alma y el cuerpo están unidos, sino que el alma, aun cuando está en el cuerpo, tiene también su propio modo de subsistencia parcial; y lo que ocurre al morir es que el modo de unión desaparece, aunque el alma conserva su propio modo de subsistencia. En las substancias puramente materiales, tanto la forma como la materia tienen sus propios modos, además del modo de unión; pero es el «modo parcial» (*modus partialis*) de la materia sola lo que se conserva después de la separación de forma y materia. La forma de una substancia puramente material, a

diferencia del alma humana, que es la forma del cuerpo, no conserva modo de subsistencia alguno después de la corrupción de la substancia.[673] Una forma material no ha conseguido su propio modo de existencia o subsistencia parcial,[674] pero la materia sí. De ahí se sigue que Dios podría conservar la materia sin forma alguna.[675]

13.La cantidad.

En su detallado tratamiento de los diferentes tipos de accidentes Suárez concede una gran atención al tema de la cantidad. En primer lugar, hay que aceptar la opinión de que la cantidad es realmente distinta de la substancia material. «Porque aunque no sea posible demostrar suficientemente su verdad por la razón natural, los principios de la teología muestran, no obstante, que es verdadera, especialmente por lo que se refiere al misterio de la eucaristía. En realidad, la razón natural, iluminada por ese misterio, entiende que esa verdad es más conveniente y conforme (que la opuesta) con las naturalezas mismas de las cosas. Así pues, la primera razón en favor de dicha opinión es que en el misterio de la eucaristía Dios separa la cantidad de las substancias de pan y vino…»[676]. Esa distinción ha de ser una distinción real, porque, si la distinción fuera solamente modal, la cantidad no podría existir en separación de aquello de lo que sería un modo.

Consideraciones tomadas de la teología de la eucaristía aparecen también cuando Suárez trata del efecto formal de la cantidad (*effectus formalis quantitatis*) que él encuentra en la extensión cuantitativa de partes apta para ocupar espacio. «En el cuerpo de Cristo en la eucaristía, además de la distinción substancial de partes de materia hay también una extensión cuantitativa de partes. Porque, aunque las partes de ese cuerpo no están actualmente extendidas en el espacio, no están por ello menos extendidas y ordenadas mutuamente, de tal modo que, si no se vieran sobrenaturalmente impedidas, tendrían que poseer extensión actual en el espacio. Esa (primera) extensión la reciben de la cantidad, y es imposible que estén sin ella si no están sin cantidad».[677]

14.Las relaciones.

En cuanto a las relaciones, Suárez mantiene que hay en las criaturas relaciones reales que constituyen una categoría especial.[678] Pero una relación real, aunque signifique una forma real, no es algo actualmente distinto de la forma absoluta; en realidad, está identificada con una forma absoluta que está relacionada a alguna otra cosa.[679] Consideremos un ejemplo. En el caso de dos cosas blancas, una cosa tiene una relación real de semejanza a la otra. Pero esa relación real no es algo realmente distinto de la blancura de la cosa; es la blancura misma (considerada como una «forma absoluta»), en tanto que similar a la blancura de la otra cosa. Esa negación de la distinción real entre la relación y su sujeto[680] no contradice, dice Suárez, la aserción de que las relaciones reales pertenecen a una categoría propia, porque «la distinción entre categorías es a veces solamente una *distinctio rationis cum aliquo fundamento in re*, como más tarde diremos a propósito de la acción, la pasión, y otras categorías».[681]

Son solamente las relaciones reales las que pueden pertenecer a la categoría de relación; porque las relaciones mentales (*relationes rationis*) no son seres reales, y, en consecuencia, no puedan pertenecer a la categoría *ad aliquid*.[682] Pero de ahí no se sigue que todas las relaciones reales pertenezcan a la categoría de relación. Si hay dos cosas blancas, la una es realmente semejante a la otra; pero si una de ellas es destruida o deja de ser blanca, la relación real de semejanza desaparece también. Pero hay, dice Suárez, algunas relaciones reales que son inseparables de la esencia de sus sujetos. Por ejemplo, pertenece a la esencia de una criatura existente el depender de Dios Creador; esa esencia «no parece que pueda ser concebida ni existir sin una relación transcendental a aquello de lo que depende. Es en esa relación en lo que parecen consistir especialmente la potencialidad y la imperfección de un ser creado».[683] Igualmente, «materia y forma tienen una mutua relación verdadera y real esencialmente incluida en su propio ser; y, así, la una se define por su relación a la otra».[684] Esas relaciones, llamadas por Suárez *relationes transcendentales* no son relaciones mentales; son reales; pero no pueden desaparecer mientras su sujeto permanece, como las relaciones predicamentales (es decir, las pertenecientes a la categoría de relación) pueden desaparecer. Una relación predicamental es un accidente adquirido por una cosa que está ya constituida en su ser esencial; pero una relación transcendental es como (*quasi*) una *differentia* que constituye y completa la esencia de aquella cosa de la que se afirma que es una relación.[685] La definición de una relación predicamental es «un accidente cuyo ser es *ad aliud esse, seu ad aliud se habere, seu aliud respicere*».[686] Puede parecer que esa definición valga también para las relaciones trascendentales; pero «yo pienso que las relaciones trascendentales quedan excluidas por la frase «*cuius totum esse est esse ad aliud*», si se entiende en el sentido estricto explicado al final de la sección precedente. Porque aquellos seres que

incluyen una relación trascendental no están de tal modo relacionados el uno al otro que todo su ser consista simplemente en una relación a aquella otra cosa».[687] Suárez procede a argumentar que una relación predicamental requiere un sujeto, un fundamento (por ejemplo, la blancura de una cosa blanca), y un término de la relación.[688] Pero una relación trascendental no requiere esas tres condiciones. Por ejemplo, «la relación trascendental de materia a forma no tiene fundamento, sino que está íntimamente incluida en la materia misma».[689]

Los dos ejemplos de relación trascendental dados anteriormente, a saber, la relación de la criatura al Creador y la relación mutua de materia y forma, no deben llevar a la suposición de que, para Suárez, hubiera una relación «mutua» entre la criatura y el Creador. Hay una relación real al Creador de parte de la criatura, pero la relación del Creador a la criatura es una *relatio rationis*.[690] Los nominalistas sostenían que [691] Dios adquiere en el tiempo relaciones reales, no en el sentido de que adquiera nuevas perfecciones, sino en el sentido, por ejemplo, de que Dios es realmente Creador y, como la creación tiene lugar en el tiempo, Dios se relaciona con las criaturas en el tiempo. Pero Suárez rechaza esa opinión.[692] Si la relación fuera real, Dios adquiriría un accidente en el tiempo, lo cual es una idea absurda; y no valdría decir *relationem assistere Deo*, y no *inesse Deo* (una distinción atribuida a Gilberto de la Porrée), porque la relación tiene que ser en un sujeto, y, si no es en la criatura, ha de ser en Dios.

15.Entia rationis.

La última disputación de Suárez (la 54) está dedicada al tema de los *entia rationis*. Suárez nos dice que, aunque ha dicho en la primera disputación que los *entia rationis* no están incluidos en el objeto propio de la metafísica, él piensa que deben ser considerados los principios generales referentes a ese tema. Es un tema que no puede ser tratado adecuadamente más que por el metafísico, aun cuando no pertenezca al objeto propio de éste sino *quasi ex obliquo et concomitanter*.[693]

Después de distinguir varios significados posibles del término *ens rationis*, Suárez dice que, propiamente hablando, significa «aquello que tiene ser objetivamente sólo en la mente», o «aquello que es pensando como un ser por la mente, aunque no tiene ser en sí mismo».[694] La ceguera, por ejemplo, no tiene un ser positivo propio, aunque «se piensa» como si fuera un ser. Cuando decimos que un

hombre es ciego no debe entenderse que haya algo positivo en el hombre al que se atribuye la «ceguera»; lo que queremos decir es que ese hombre está privado de la visión. Pero pensamos esa privación, dice Suárez, como si tuviera ser. Otro ejemplo de *ens rationis* es la relación puramente mental. También lo es una quimera o una construcción puramente imaginativa que no puede tener ser aparte de la mente. Su ser consiste en ser pensado o imaginado.

Pueden asignarse tres razones por las que formamos *entia rationis*. En primer lugar, el entendimiento humano trata de conocer negaciones y privaciones. Estas son en sí mismas nada; pero la mente, que tiene como su objeto el ser, no puede conocer aquello que es en sí mismo nada, a no ser *ad modum entis*, es decir, como si fuera un ser. En segundo lugar, nuestro entendimiento, que es imperfecto, en su empeño por conocer algo que no puede conocer tal como existe en sí mismo, tiene a veces que introducir relaciones que no son relaciones reales, comparándolo con alguna otra cosa. La tercera razón es el poder que la mente tiene de construir ideas compuestas que no pueden tener contrapartida objetiva fuera de la mente, aunque las ideas de sus partes correspondan a algo extramental. Por ejemplo, podemos construir la idea de un cuerpo de caballo con una cabeza de hombre.

No puede haber un concepto de ser común a los seres reales y a los *entia rationis*, porque estos últimos no pueden participar intrínsecamente en la existencia (*esse*). «Existir» sólo en la mente no es existir (*esse*), sino ser pensado o construido mentalmente. En consecuencia, no puede decirse que los *entia rationis* posean esencia. Eso les distingue de los accidentes. No obstante, un *ens rationis* es llamado *ens* en virtud de «alguna analogía» al ser, puesto que de algún modo se fundamenta en el ser.[695]

Los *entia rationis* son causados por el entendimiento que concibe aquello que no tiene verdadero acto de ser como si fuera un ser.[696] Los sentidos, el apetito y la voluntad no son causas de *entia rationis*, aunque la imaginación puede serlo; y, en ese aspecto, «la imaginación humana comparte de algún modo el poder de la razón», y quizá no los forma nunca sin la cooperación de la razón.[697]

Hay tres tipos de *entia rationis*: negaciones; privaciones; y relaciones puramente mentales. Una negación difiere primordialmente de una privación en que, mientras que una privación significa la falta de una forma en un sujeto naturalmente apto para poseerla, una negación significa la falta de una forma sin que haya aptitud natural alguna para poseerla.[698] Por ejemplo, la ceguera es una privación, pero la falta de alas en un hombre es una negación. Según Suárez,[699] el espacio imaginario y el tiempo imaginario, concebidos sin un «sujeto», son negaciones. Las relaciones lógicas de, por ejemplo, género y especie, sujeto y predicado, antecedente y consecuente, que son «segundas intenciones», son puramente mentales, y, por lo tanto, *entia rationis*, aun cuando no son gratuitamente formadas, sino que tienen algún fundamento objetivo.[700]

16.Observaciones generales.

En las numerosísimas páginas de las *Disputationes metaphysicae* Suárez persigue los problemas considerados a lo largo de sus diversas ramificaciones, y tiene buen cuidado de distinguir los diferentes significados de los términos empleados. Da muestras de ser un pensador analítico, en el sentido de que no se contenta con amplias generalizaciones, impresiones precipitadas o conclusiones universales basadas en un estudio insuficiente de los diferentes aspectos del problema en discusión. Es completamente, esmeradamente, exhaustivo. Desde luego que no puede esperarse encontrar en su obra un análisis que satisfaga todas las demandas de los analistas modernos; los términos e ideas con los que pensó eran en su mayor parte tradicionales en las escuelas, y se daban por supuestos. Se podría, sin duda, sacar de los escritos de Suárez varios puntos y expresarlos en los términos más a la moda de hoy. Por ejemplo, sus observaciones de que «existir» solamente en la mente no es en realidad existir, sino ser pensado o construido mentalmente, podrían traducirse en una distinción entre diferentes tipos de enunciados analizados con referencia a su significado lógico, en cuanto distinto a su forma gramatical. Pero hay que tomar a los pensadores del pasado en su marco histórico, y, si vemos a Suárez a la luz de la tradición filosófica a la que pertenecía, no puede haber duda alguna de que poseyó talento analítico en grado eminente.

Creo que sería difícil negar que Suárez poseyó una mente analítica. Pero se ha mantenido que careció de capacidad de síntesis. Se sumió en una sucesión de problemas, se dice a veces, y consideró tan cuidadosamente los múltiples modos en que esos problemas habían sido tratados y resueltos en la historia, que los árboles no le dejaron ver el bosque. Además, su gran erudición le inclinó al eclecticismo. Tomó un modo de ver de aquí y una opinión de allá, y el resultado fue una chapuza más bien que un sistema. No creo que sus críticos llegaran a sugerir que fuese un ecléctico superficial, puesto que no se necesita una gran familiaridad con sus escritos para ver que estaba muy lejos de ser superficial; pero sugieren que fue un ecléctico en un sentido que es incompatible con la posesión del don de síntesis.

La acusación de que un determinado filósofo no fuese un constructor de sistemas no puede esperar un gran éxito en los círculos filosóficos contemporáneos. Con tal de que esa acusación no se base en el hecho de que el filósofo en cuestión expusiese tesis mutuamente incompatibles, muchos filósofos modernos comentarían: «tanto mejor». No obstante, dejando fuera de cuenta ese aspecto de la cuestión, podemos preguntarnos si la acusación está en realidad justificada. Y, en primer lugar, podemos preguntarnos en qué sentido fue Suárez ecléctico.

Me parece innegable que Suárez fue ecléctico en algunos sentidos. Tenía un conocimiento extraordinariamente extenso de anteriores filosofías, aunque, como no podía por menos de ser, a veces se equivocó en sus aserciones o interpretaciones. Y difícilmente podía poseer todos esos conocimientos sin ser influido por las opiniones

de los filósofos que estudiaba. Pero eso no significa que aceptase las opiniones de otros de una manera acrítica. Si aceptó, por ejemplo, la opinión de Scoto y Ockham, de que hay una intuición intelectual confusa de la cosa individual, que precede lógicamente a la abstracción, lo hizo porque pensaba que tal opinión era verdadera. Y si puso en duda la aplicabilidad universal del principio *quidquid movetur ab alio moretur* no lo hizo porque él fuese escotista ni ockhamista (no era ni una cosa ni otra), sino porque consideró que el principio, considerado como un principio universal, era realmente cuestionable. Además, si Suárez fue ecléctico, también lo fue santo Tomás de Aquino. Éste no aceptó simplemente el aristotelismo en su integridad; de haberlo hecho así, habría ocupado una posición mucho menos importante en el desarrollo de la filosofía medieval y se habría mostrado desprovisto de todo espíritu de crítica filosófica. Santo Tomás tomó a préstamo de san Agustín y de otros pensadores, y no solamente de Aristóteles. Y no hay razón alguna que obligase a Suárez a no haber seguido su ejemplo utilizando lo que consideraba valioso en filósofos que vivieron en tiempo posterior ni del aquinatense. Desde luego que, si la acusación de eclecticismo significa simplemente que Suárez se apartó en numerosos puntos de las enseñanzas de santo Tomás, Suárez era ciertamente un ecléctico. Pero la cuestión filosófica que interesa no es tanto la de si Suárez se apartó de la enseñanza de santo Tomás como la de si tenía una justificación objetiva al hacerlo.

Podemos presumir que todos admitirían que también santo Tomás fue en algún sentido un ecléctico. ¿Qué filósofo no es ecléctico en algún sentido? Pero, aun así, algunos mantendrían que entre la filosofía de santo Tomás y la de Suárez hay esta gran diferencia. El primero repensó todas las posiciones que adoptó de otros y las desarrolló, fundiendo esos desarrollos, junto con sus propias contribuciones originales, en una poderosa síntesis, con ayuda de ciertos principios metafísicos fundamentales. Suárez, por el contrario, se limitó a yuxtaponer diversas posiciones, y no creó una síntesis.

Sin embargo, la verdad de esa acusación es extremadamente dudosa. En el Prefacio (*Ad lectorem*) a las *Disputationes metaphysicae*, Suárez dice que se propone desempeñar el papel de filósofo de tal modo que tenga siempre ante los ojos la verdad de que «nuestra filosofía debe ser cristiana, y servidora de la teología divina» (*divinae Theologiae ministram*). Y, si se contemplan a esa luz sus ideas filosóficas, se puede ver una síntesis que se eleva claramente sobre la masa de sus páginas. Para Aristóteles, al menos en la *Metafísica*, Dios era simplemente el primer motor inmóvil: su existencia era afirmada para explicar el movimiento. Los filósofos cristianos, como san Agustín, introdujeron la idea de creación, y santo Tomás trató de fundir el aristotelismo y el creacionismo. Por debajo de la distinción aristotélica de materia y forma, santo Tomás discernió la distinción más fundamental de esencia y existencia, que se da en todos los seres finitos. El acto es limitado por la potencia, y la existencia, que se encuentra con la esencia en la relación del acto a la potencia, es

limitada por la esencia. Eso explica la finitud de las criaturas. Suárez, en cambio, estaba convencido de que la completa dependencia que precede lógicamente a toda distinción de esencia y existencia, es en sí misma la razón última de la finitud. Hay un ser absoluto, Dios, y hay ser participado. Participación significa, en ese sentido, dependencia total del Creador. Esa dependencia total, o contingencia, es la razón de que la criatura sea limitada, o finita.[701] Suárez no explicaba la finitud y la contingencia en términos de la distinción entre existencia y esencia; explicaba esa distinción, es decir, en el sentido en que él la aceptaba, en términos de una finitud necesariamente vinculada a la contingencia.

Se dice a veces que el suarecianismo es una filosofía «esencialista», o una filosofía de la esencia, más bien que una filosofía de la existencia, como el tomismo. Pero sería difícil encontrar una situación más «existencial» que la situación de entera dependencia en la que Suárez ve la característica última de todo ser distinto de Dios. Además, al negarse a admitir una distinción «real» entre la esencia y la existencia de la criatura, Suárez evitó el peligro de convertir la existencia en una especie de esencia. Si se cancela la existencia de una criatura, su esencia es también cancelada. Un tomista diría lo mismo, desde luego; pero ese hecho puede sugerir que no hay una diferencia tan grande entre la distinción «real» tomista y la distinción conceptual suareciana con fundamento objetivo. Quizá la diferencia está más bien en el hecho de que el tomista apela al principio metafísico de la limitación del acto por la potencialidad, lo cual sugiere un modo de ver la existencia que parece extraño a muchas mentes, mientras que Suárez encuentra su distinción simplemente en la creación. Es en todo caso defendible la opinión de que Suárez llevó aún más adelante la «purificación» de la filosofía griega, al poner más en el centro del cuadro el concepto de creación y de la correspondiente completa dependencia. De modo parecido, mientras santo Tomás hizo hincapié en el argumento aristotélico basado en el movimiento para probar la existencia de Dios, Suárez, como Scoto, prefirió una línea de pensamiento más metafísica y menos «física», precisamente porque la existencia de las criaturas es más fundamental que su movimiento, y porque la creación de los seres finitos por Dios es más fundamental que su concurso en la actividad de aquéllos.

Hay, además, otras muchas ideas en la filosofía de Suárez que se siguen de algún modo de su idea fundamental de la dependencia o «participación», o que están relacionadas con ésta. El ser dependiente es necesariamente finito, y como finito es capaz de adquirir una mayor perfección. Si es un ser espiritual, puede hacerlo libremente. Pero, como dependiente, necesita del concurso divino, incluso en el ejercicio de su libertad. Y, como enteramente dependiente de Dios, está sometido a la ley moral divina, y ordenado necesariamente a Dios. Igualmente, como ser finito perfectible, la criatura libre es capaz no solamente de adquirir perfección mediante su actividad propia, con el concurso divino, sino también de recibir una perfección que la eleve por encima de su vida natural; como ser espiritual dependiente es, por decirlo

así, maleable por Dios, y posee una *potentia obedientialis* para la recepción de la gracia. Además, el ser finito es multiplicable en diversas especies, y en una pluralidad de individuos dentro de una especie. Y para explicar la multiplicabilidad de individuos en una especie no es necesario introducir la idea de la materia como principio de individuación, con todos los remanentes de platonismo «impurificado» añadidos a esa idea aristotélica.

No ha sido mi intención en esta última sección del presente capítulo dar a conocer mis propias opiniones sobre las materias discutidas, y no deseo ser interpretado en ese sentido. Mi intención ha sido más bien la de mostrar que hay una síntesis suareciana, que la clave de ésta es la idea de «participación» o dependencia en el ser, y que esa idea era, más que otra cualquiera, la que, según la convicción de Suárez, tenía que ser la señal distintiva de una filosofía cristiana. Por supuesto que decir tal cosa no es sugerir, en modo alguno, que aquella idea esté ausente del tomismo. Suárez se consideraba a sí mismo un seguidor de santo Tomás; y los suaristas no ponen a Suárez contra santo Tomás. Lo que creen es que Suárez llevó adelante y desarrolló la obra de santo Tomás al edificar un sistema metafísico en profunda armonía con la religión cristiana.

Apenas es preciso decir que las *Disputationes metaphysicae* ejercieron una amplia influencia en la escolástica post-renacentista. Pero penetraron también en las universidades protestantes de Alemania, donde fueron estudiadas por los que preferían la actitud de Melanchton hacia la filosofía a la de Lutero. Las *Disputationes metaphysicae* sirvieron como libro de texto de filosofía en gran número de universidades alemanas durante el siglo XVII y parte del XVIII. Por lo que respecta a los filósofos post-renacentistas más destacados, Descartes menciona la obra en su réplica a la cuarta serie de objeciones, aunque al parecer no la conocía del todo bien. Pero Leibniz nos dice que él mismo leyó la obra como si fuera una novela cuando era joven. Y Vico estudió a Suárez durante todo un año. La idea suareciana de analogía es mencionada por Berkeley en su *Alciphron*.[702] En nuestros días, las *Disputationes metaphysicae* son una fuerza activa principalmente en España, donde Suárez es considerado uno de los mayores, si no el mayor, de los filósofos nacionales. Para el mundo moderno en general, Suárez es conocido más bien por su *De legibus*, del que voy a ocuparme en el capítulo siguiente.

17. Étienne Gilson y Suárez

En la sección anterior he hecho referencia a la pretensión de que la metafísica de Suárez es una metafísica esencialista, en contraste con la metafísica existencialista. En *Being and Some Philosophers* el profesor Étienne Gilson dice que Suárez, siguiendo a Avicena y Scoto, pero avanzando más en la misma dirección, perdió de vista la idea tomista del ser como el concreto acto de existir, y tendió a reducir el ser a esencia. Y Suárez engendró a Wolff, que se refiere aprobatoriamente al jesuita español en su *Ontología*. Finalmente, la influencia de Suárez ha corrompido a amplias zonas del neo-escolasticismo. El existencialismo moderno ha protestado en nombre de la existencia contra la filosofía esencialista. Kierkegaard reaccionó vigorosamente contra el sistema de Hegel, que ha de contarse, por lo visto, entre los descendientes espirituales de Suárez. Pero el existencialismo moderno no concibe adecuadamente la existencia. La consoladora conclusión es, pues, que santo Tomás de Aquino es el único verdadero metafísico.

Apenas puede negarse que la posición y carácter del análisis del concepto de ser que se encuentra en muchos libros de texto de metafísica neoescolástica se deben en buena medida a la influencia de Suárez. Y tampoco puede negarse, según creo, que Suárez influyera en Wolff, y que numerosos autores neo-escolásticos han sido influidos, al menos indirectamente, por Wolff. Pero los temas suscitados por el profesor Gilson en su discusión de la metafísica «esencialista» en contraste con la metafísica «existencialista» son tan amplios y de tan largo alcance que, en mi opinión, no pueden ser adecuadamente tratados en forma de una nota a la filosofía de Suárez. Al final de mi *Historia de la Filosofía* espero volver al tema al considerar el desarrollo de la filosofía occidental como un todo. Mientras tanto, baste con haber dirigido la atención del lector a la estimación de la filosofía de Suárez por Gilson, que puede encontrarse en *L'être et l'essence* y en *Being and Some Philosophers*, obras ambas de las que hay cita en nuestra Bibliografía.

Capítulo XXIII
Francisco Suárez. —II

1.Filosofía de la ley y teología.

La filosofía de la ley de Suárez está basada en la de santo Tomás de Aquino; pero no por eso merece menos que se la juzgue como un desarrollo creativo original, habida cuenta de su amplitud, minuciosidad y profundidad. En este campo Suárez fue el mediador entre la concepción medieval de la ley, tal como la representaba el tomismo, y las condiciones dominantes en la época en que él escribía. A la luz de aquellas condiciones, elaboró una filosofía jurídica, y, en conexión con ésta, una teoría política que, por su alcance y por su carácter de totalidad, fue más allá de todo lo elaborado en la Edad Media, y que ejerció una influencia profunda. No puede haber duda alguna de que Grocio debió mucho a Suárez, aunque no reconociese con claridad esa deuda. Que no lo hiciese es fácilmente comprensible si se tiene en cuenta, por una parte, la doctrina suareciana de la autoridad política y del derecho a la resistencia, y, por otra, la dependencia del rey de Francia en que se encontraba Grocio cuando escribía su *De iure belli ac pacis*.

En su prefacio al *De legibus ac Deo legislatore* (1612) Suárez observa que nadie debe sorprenderse de encontrar a un teólogo profesional embarcándose en una discusión sobre la ley. El teólogo contempla a Dios no solamente como Dios es en Sí mismo, sino también como fin último del hombre. Eso significa que el teólogo se interesa por el camino de salvación. Ahora bien, la salvación se consigue mediante los actos libres y la rectitud moral; y la rectitud moral depende en gran medida de la ley, considerada como norma de los actos humanos. La teología, pues, debe comprender el estudio de la ley; y, puesto que es teología, se interesará necesariamente por Dios como legislador. Puede objetarse que el teólogo, aun atendiendo legítimamente a la ley divina, debería abstenerse de ocuparse de la ley humana. Pero toda ley deriva su autoridad últimamente de Dios; y está justificado que el teólogo trate de todos los tipos de ley, si bien lo hace desde un punto de vista más elevado que el del filósofo moral. Por ejemplo, el teólogo considera la ley natural en su relación de subordinación al orden sobrenatural, y considera la ley civil o ley humana positiva con la intención de determinar su rectitud a la luz de principios más altos, o de poner en claro las obligaciones de consciencia respecto de la ley civil.

Y Suárez apela, en primer lugar, al ejemplo de santo Tomás.

2.La definición de ley.

Suárez comienza por presentar una definición de ley (*lex*) tomada de santo Tomás. «La ley es una cierta norma y medida, según la cual uno es inducido a obrar o a abstenerse de obrar».[703] Pero él procede a observar que esa definición es demasiado amplia. Por ejemplo, como no hace mención alguna de la obligación, no distingue entre ley y consejo. Sólo después de una discusión de las diversas condiciones requeridas por la ley, da finalmente Suárez su definición de la misma como «un precepto común, justo y estable, que ha sido suficientemente promulgado».[704] La ley, según existe en el legislador, es el acto de una voluntad justa y recta que obliga a un inferior a la realización de un determinado acto;[705] y ha de estar formulada para una comunidad. La ley natural se refiere a la comunidad de la humanidad;[706] pero las leyes humanas solamente pueden ser decretadas por una comunidad «perfecta».[707] Es también inherente a la naturaleza de la ley el ser promulgada para el bien común, aunque eso tiene que entenderse en relación al contenido de la ley, no en relación a las intenciones subjetivas del legislador, que son un factor personal.[708] Además, es esencial a la ley que prescriba lo que es justo, es decir, que prescriba actos que puedan ser justamente ejecutados por aquellos a quienes la ley afecta. De ahí se sigue que una ley que es injusta no es, propiamente hablando, una ley, y carece de fuerza obligatoria.[709] En realidad, una ley injusta no puede ser obedecida lícitamente, aunque en casos de duda acerca de la justicia de la ley, la presunción debe ser en favor de ésta. Suárez observa que para que una ley sea justa han de cumplirse tres condiciones.[710] En primer lugar, tiene que ser promulgada, como ya se ha dicho, para el bien común, no para ventaja privada. En segundo lugar, tiene que ser promulgada para aquellos sobre los cuales tiene el legislador autoridad para legislar, es decir, para quienes son súbditos suyos. En tercer lugar, la ley debe no distribuir las cargas desigualmente, sino de una manera equitativa.

Las tres fases de la justicia que han de caracterizar la ley en cuanto a su forma son la justicia legal, la justicia conmutativa y la justicia distributiva.[711] La ley debe también, desde luego, ser practicable, en el sentido de que debe ser practicable el acto por ella dispuesto.

3.Ley (*lex*) y derecho (*ius*).

¿Cuál es la relación entre la ley (*lex*) y el derecho (*ius*)? Estrictamente hablando, «*ius*» denota «un cierto poder moral que todo hombre tiene, o bien sobre su propiedad, o bien con respecto a lo que le es debido».[712] Así, el propietario de una cosa tiene un *ius in re* con respecto a la cosa actualmente poseída, y un trabajador, por ejemplo, tiene derecho a percibir su salario, *ius ad stipendium*. En esa acepción, la palabra *ius* es, pues, distinta de la *lex*. Pero el término *ius*, dice Suárez, se usa muchas veces en el sentido de *lex*, «ley».

4.La necesidad de la ley.

¿Son necesarias las leyes? La ley no es necesaria si por «necesidad» se entiende necesidad absoluta. Solamente Dios es un ser necesario en sentido absoluto, y Dios no puede estar sometido a ley.[713] Pero, dada la creación de criaturas racionales, hay que decir que la ley es necesaria para que la criatura racional pueda vivir de manera apropiada a su naturaleza. Una criatura racional tiene la posibilidad de escoger bien o mal, recta o torcidamente; y es susceptible de gobierno moral. En realidad, el gobierno moral, efectuado mediante mandatos, es connatural a la criatura racional. Dadas, pues, las criaturas racionales, la ley es necesaria. Es improcedente, dice Suárez,[714] argüir que una criatura puede recibir la gracia de impecabilidad; porque la gracia en cuestión no supone que la criatura sea separada de su estado de sujeción a la ley, sino que hace que la criatura obedezca sin falta a la ley.

5.La ley eterna.

El tratamiento por Suárez de la ley eterna está contenido en el libro segundo de su *De legibus*.[715] La ley eterna no ha de entenderse como una regla de conducta

impuesta por Dios a Sí mismo;[716] es una ley de acción referente a las cosas gobernadas. ¿A todas las cosas gobernadas, tanto a las irracionales como a las racionales? La respuesta depende del grado de exactitud con que se entienda la palabra «ley». Es cierto que todas las criaturas irracionales están sometidas a Dios y son gobernadas por Él; pero su sumisión a Dios solamente puede ser llamada «obediencia» en un sentido metafórico, y la ley por la cual Dios las gobierna es llamada «ley» o «precepto» sólo metafóricamente. En sentido estricto, pues, «ley eterna» se refiere únicamente a las criaturas racionales.[717] Son los actos humanos o morales de las criaturas racionales lo que constituye el objeto propio de la ley eterna, «sea que ésta ordene su ejecución, o prescriba un modo particular de obrar, o prohíba algún otro modo».[718]

La ley eterna es «un libre decreto de la voluntad de Dios, que establece el orden que ha de observarse; o bien en general, por las distintas partes del universo para el bien común… o bien específicamente, por las criaturas intelectuales en sus acciones libres».[719] De ahí se sigue que la ley eterna, como ley libremente establecida que es, no es absolutamente necesaria. Eso sería inconsecuente con la eternidad de la ley sólo en el caso de que nada que fuera libre pudiese ser eterno. La ley eterna es eterna e inmutable; pero no por ello es menos libre.[720] Por otra parte, se puede distinguir la ley en tanto que existe en la mente y en la voluntad del legislador y la ley en tanto que exteriormente establecida y promulgada para los súbditos. En la primera fase, la ley eterna es verdaderamente eterna; pero en la segunda fase no existe desde la eternidad, puesto que los súbditos no existen desde la eternidad.[721] Siendo así, hay que concluir que la promulgación a los súbditos no es la esencia de la ley eterna. Para que la ley eterna pueda ser llamada «ley» es suficiente con que el legislador haya hecho que se convirtiera en efectiva a su debido tiempo. En ese aspecto, la ley eterna difiere de las demás leyes, que no son leyes completas hasta que han sido promulgadas.[722]

Como quiera que toda recta razón creada participa en «la luz divina que ha sido derramada sobre nosotros» y que todo poder humano procede últimamente de Dios, cualquier otra ley es una participación en la ley eterna y un efecto de ésta.[723] De ahí no se sigue, sin embargo, que sea divina la fuerza obligatoria de la ley humana. La ley humana recibe su fuerza y eficacia directamente de la voluntad de un legislador humano. Es cierto que la ley eterna no obliga realmente a menos que esté actualmente promulgada; y es cierto que sólo está actualmente promulgada por medio de alguna otra ley, divina o humana; pero, en el caso de la ley humana, la obligación de observarla es causada próximamente por esa ley humana en tanto que decretada y promulgada por una autoridad humana legítima, aunque fundamental y mediatamente proceda de la ley eterna.[724]

6.La ley natural.

Volviéndose hacia el tema de la ley natural, Suárez critica la opinión de otro jesuita, el padre Vázquez, según el cual naturaleza racional y ley natural son la misma cosa. Suárez observa que, aunque la naturaleza racional es ciertamente el fundamento de la bondad objetiva de los actos morales de los seres humanos, de ahí no se sigue que deba ser llamada «ley». La naturaleza racional puede ser llamada una «norma»; pero el término «norma» es de extensión más amplia que el término «ley».[725] Pero hay una segunda opinión, según la cual la naturaleza racional, considerada como la base de la conformidad o no-conformidad de los actos humanos con la misma, es la base de la rectitud moral, mientras que la razón natural, o poder de la naturaleza racional para discriminar entre los actos en armonía con la misma y los actos no en armonía con la misma, es la ley de la naturaleza.[726] En la medida en que esa opinión tiene el sentido de que los dictados de la recta razón, considerados como regla intrínseca e inmediata de los actos humanos, son la ley natural, puede ser aceptada. En el sentido más estricto, sin embargo, la ley natural consiste en el juicio actual de la mente; pero la razón natural o la luz natural de la razón puede también ser llamada ley natural; porque pensamos que los hombres conservan permanentemente esa ley en sus mentes, aun cuando no estén comprometidos en un acto específico de juicio moral. En otras palabras, la cuestión de cómo deba definirse la ley natural es en parte una cuestión terminológica.[727]

En cuanto a la relación de la ley natural a Dios, hay dos posiciones extremas, opuestas entre sí. Según la primera opinión, atribuida a Gregorio de Rímini, la ley natural no es una ley preceptiva en sentido propio; porque no indica la voluntad de un superior, sino que simplemente pone en claro lo que debería hacerse, por ser intrínsecamente bueno, y lo que debería evitarse, por ser intrínsecamente malo. La ley natural es, pues, una ley mostrativa más bien que una ley preceptiva, y no deriva de Dios como legislador. Es, por decirlo así, independiente de Dios, esto es, de Dios considerado como legislador moral. En cambio, según la segunda opinión, que se adscribe a Guillermo de Ockham, la voluntad de Dios constituye toda la base del bien o el mal. Las acciones son buenas o malas simple y exclusivamente por estar ordenadas o prohibidas por Dios.

Suárez no encuentra aceptables ninguna de esas dos opiniones. «Sostengo que debe tomarse una vía media, y que esa vía media es, a mi juicio, la opinión mantenida por santo Tomás y común a los teólogos».[728] En primer lugar, la ley natural es una ley preceptiva y no meramente mostrativa; porque no se limita a indicar lo que es bueno o malo, sino que también manda o prohíbe. Pero de ahí no se sigue que la volición divina sea la causa total del bien o del mal implicado en la observancia o violación de la ley natural. Al contrario, la volición divina presupone el carácter moral intrínseco de ciertos actos. Repugna a la razón decir, por ejemplo, que el odio a

Dios es malo simple y únicamente porque está prohibido por Dios. La volición divina presupone un dictado de la razón divina concerniente al carácter intrínseco de los actos humanos. Dios es, verdaderamente, el autor de la ley natural, puesto que es creador y quiere que los hombres observen los dictados de la recta razón. Pero Dios no es el autor arbitrario de la ley natural, puesto que Él manda algunos actos porque son intrínsecamente buenos, y prohíbe otros porque son intrínsecamente malos. Suárez no pretende implicar, desde luego, que Dios esté gobernado, por así decirlo, por una ley externa a su naturaleza. Lo que quiere decir es que Dios (para expresarlo en términos antropomórficos) no puede sino ver que ciertos actos están en armonía con la naturaleza racional y que ciertos actos son moralmente incompatibles con la naturaleza racional, y que Dios, viendo eso, no puede sino ordenar la ejecución de los primeros y prohibir la realización de los últimos. Es verdad que la ley natural, tomada simplemente en sí misma, revela lo que es intrínsecamente bueno o malo sin referencia explícita alguna a Dios; pero la luz natural de la razón hace conocer al hombre el hecho de que las acciones contrarias a la ley natural desagraden necesariamente al autor y gobernador de la naturaleza. En cuanto a la promulgación de la ley natural, «la luz natural es por sí misma una promulgación suficiente».[729]

7.Los preceptos de la ley natural.

En la discusión de esa materia en el *De legibus* hay, según creo, una cierta prolijidad, e incluso una cierta falta de claridad y exactitud. Está sin duda claro que Suárez rechazaba la teoría ética autoritarista de Guillermo de Ockham, y que, fundamentalmente, su propia teoría sigue a la de santo Tomás. Pero no me parece que se deje tan claro como uno desearía cuál es el sentido preciso en que se utiliza el término «bueno». No obstante, Suárez pone alguna luz en ese punto cuando discute la cuestión de cuál es el objeto propio del que trata la ley natural.

Suárez distingue varios tipos de preceptos que pertenecen a la ley natural.[730] Ante todo, hay principios de moralidad generales y primarios, tales como «tiene que hacerse el bien y evitarse el mal». En segundo lugar, hay principios que son más definidos y específicos, como «debe darse culto a Dios», y «hay que vivir templadamente». Ambos tipos de proposiciones éticas son, según Suárez, evidentes por sí mismos. En tercer lugar, hay preceptos morales que no son inmediatamente evidentes por sí mismos, pero que se deducen de proposiciones evidentes por sí mismas y llegan a ser conocidos mediante la reflexión racional. En el caso de algunos

de esos preceptos, como «el adulterio es malo», su verdad se reconoce fácilmente; pero en el caso de otros, como «la usura es injusta» o «el mentir nunca puede estar justificado», se necesita mayor reflexión para ver su verdad. No obstante todos esos tipos de proposiciones éticas pertenecen a la ley natural.

Pero si la ley natural ordena que se haga lo que es bueno, y si todos los actos justos y lícitos son actos buenos, ¿no parece seguirse que la ley natural ordena la realización de todos los actos que son justos y lícitos? Ahora bien, el acto de contraer matrimonio es un acto bueno. ¿Está, pues, ordenado por la ley natural? Por otra parte, es bueno vivir de acuerdo con los consejos de perfección. Por ejemplo, es bueno abrazar la castidad perfecta. ¿Está esto ordenado, entonces, por la ley natural? Ciertamente que no; un consejo no es un precepto. Pero ¿por qué no? Suárez, desarrollando una distinción hecha por santo Tomás, explica que, si los actos virtuosos se consideran individualmente, no todos ellos caen bajo un precepto natural. Él menciona los consejos y el contraer matrimonio.[731] Puede decirse también[732] que todo acto virtuoso, en cuanto a la manera en que debe ser ejecutado, cae bajo la ley natural, pero, en cuanto a su ejecución actual, no todos están absolutamente prescritos por la ley natural. Pero parece que habría sido más sencillo decir que la ley natural ordena no simplemente que se haga lo que es bueno, sino que se haga lo bueno y se evite lo malo, en el sentido de que lo que se prescribe absolutamente es que se haga algo bueno cuando su omisión, o el hacer otra cosa, sea algo malo. Pero los términos «bueno» y «malo» necesitarían aún un mayor análisis clarificador. Algo de la aparente confusión en el tratamiento de la ley natural por Suárez parece debido al uso que éste hace del término «ley natural», tanto en un sentido más limitado, para significar la ley basada en la naturaleza humana en tanto que tal, como en un sentido más amplio, que incluye «la ley de gracia».[733] La propensión esencial y las exigencias de la naturaleza humana no hacen ciertamente obligatorio el abrazar los consejos evangélicos; pero la vida de los consejos se propone al individuo para un fin sobrenatural, y solamente se convertiría en objeto de obligación si Dios mandase absolutamente abrazarla a un individuo, y si éste no pudiese alcanzar su fin último más que abrazándola.

Tal vez nuestras siguientes observaciones puedan dejar un poco más clara la posición de Suárez. Un acto es bueno si está de acuerdo con la recta razón; y un acto es malo si no está de acuerdo con la recta razón. Si el hacer un determinado acto aparta a un hombre de su fin último, ese acto es malo, y no está de acuerdo con la recta razón, que ordena que se tomen los medios necesarios para el logro del fin último. Ahora bien, todo acto humano concreto, es decir, todo concreto acto libre deliberado, está en el orden moral y es bueno o malo: o está de acuerdo, o no está de acuerdo con la recta razón.[734] La ley natural ordena, pues, que todo acto humano concreto sea bueno y no malo. Pero decir eso no es lo mismo que decir que sea hecho todo posible acto bueno. Eso apenas sería posible; y, en todo caso, dejar de hacer un acto bueno no supone necesariamente que se haga un acto malo. Consideremos un

ejemplo bastante trivial. Si hacer algún ejercicio es indispensable para mi salud y para el adecuado cumplimiento de mi trabajo, está de acuerdo con la recta razón que yo haga algún ejercicio. Pero de ahí no se sigue que yo tenga que salir de paseo; porque también puedo jugar al golf, o nadar, o hacer ejercicios gimnásticos. Igualmente, puede ser una cosa buena que un hombre se haga fraile; pero de ahí no se sigue que sea malo que no se haga fraile. Podría casarse, por ejemplo; y casarse es hacer un acto bueno, aunque, al menos hablando abstractamente, sea mejor hacerse fraile. Lo que la ley moral ordena es que se haga lo bueno y no se haga lo malo: no siempre ordena que el acto bueno sea realizado. La ley natural prohíbe todos los actos malos, puesto que el evitar el mal es necesario para la moralidad; pero no ordena todos los actos buenos, porque no siempre es necesario hacer un acto bueno particular. De la obligación de nunca pecar se sigue la obligación positiva de obrar bien; pero esa obligación positiva es condicional («si ha de hacerse un acto libre»), no simplemente absoluta. «Hay una obligación general de hacer el bien, cuando un acto ha de hacerse; y esa obligación puede ser cumplida por actos que no están absolutamente ordenados. Así pues, no todos los actos buenos caen, por virtud de la ley natural, bajo un precepto».[735]

8.La ignorancia de la ley natural.

En cuanto a la posible ignorancia de la ley natural, Suárez mantiene que nadie puede ignorar los principios primarios o más generales de la ley natural.[736] Es, en cambio, posible ignorar preceptos particulares, incluso aquellos que son evidentes por sí mismos o fácilmente deducibles de preceptos evidentes por si mismos. Pero de ahí no se sigue que esa ignorancia pueda ser no-culpable, o, al menos, no durante un largo período de tiempo. Los preceptos del *Decálogo* son de ese carácter. Su fuerza obligatoria es tan fácilmente reconocible que nadie puede permanecer ignorante de ella durante mucho tiempo sin culpabilidad. Es posible, en cambio, la ignorancia invencible cuando se trata de aquellos preceptos cuyo conocimiento requiere mayor reflexión.

9.Inmutabilidad de la ley natural.

¿Son inmutables los preceptos de la ley natural? Antes de que pueda ser provechoso discutir esa cuestión, es necesario hacer una distinción.[737] Es posible que una ley se convierta en intrínsecamente deficiente si pasa a ser nociva en vez de útil, o irracional en vez de racional. También es posible que una ley sea cambiada por un superior. Por otra parte, tanto el cambio intrínseco como el extrínseco pueden afectar o a la ley misma o a algún caso o aplicación particular. Por ejemplo, un superior podría abolir la ley como, tal, o relajarla, o dispensar de ella en algún caso particular. Suárez considera en primer lugar el cambio intrínseco; y mantiene[738] que, propiamente hablando, la ley natural no puede sufrir cambio alguno, tanto en lo que concierne a su totalidad como en lo que concierne a preceptos particulares, mientras permanezca la naturaleza humana, dotada de razón y voluntad libre. Si la naturaleza racional fuera abolida, la ley natural sería también abolida en cuanto a su existencia concreta, puesto que existe en el hombre o resulta de la naturaleza humana. Como la ley natural dimana, por así decirlo, de la naturaleza humana, no puede convertirse en nociva con el transcurso del tiempo; ni puede convertirse en irracional si está basada en principios evidentes por sí mismos.

Ejemplos aparentes de cambio intrínseco en casos particulares son debidos simplemente al hecho de que los términos generales en que se acostumbra enunciar un precepto natural, no expresan adecuadamente el precepto natural en sí mismo. Por ejemplo, si un hombre me ha prestado un cuchillo y me pide que se lo devuelva, yo debo devolverle lo que es propiedad suya; pero si aquel hombre se ha convertido en un maníaco homicida, y yo sé que quiere utilizar el cuchillo para asesinar a alguien, no debo devolvérselo. Ahora bien, eso no significa que el precepto de que los depósitos reclamados deben devolverse haya sufrido en ese caso un cambio intrínseco; significa simplemente que el precepto así enunciado es una enunciación inadecuada de lo que está contenido o supuesto en el precepto mismo. Del mismo modo, el precepto del *Decálogo*, «no matarás», incluye realmente muchas condiciones que no se mencionan explícitamente: por ejemplo, «no matarás por tu propia autoridad y como agresor».[739]

La ley natural ¿puede ser cambiada por la autoridad? Suárez mantiene que «ningún poder humano, aunque fuera el poder papal, puede derogar un precepto propio de la ley natural» (esto es, ningún precepto propiamente perteneciente a la ley natural), «ni restringirlo verdadera y esencialmente, ni dispensar de él».[740] Puede parecer que se presenta una dificultad a propósito de la propiedad. Según Suárez,[741] la naturaleza ha conferido, a los hombres en común, dominio sobre las cosas, y, consecuentemente, todo hombre tiene la capacidad de servirse de aquellas cosas que han sido dadas en común. Puede parecer, pues, que la institución de la propiedad privada y de leyes contra el robo constituyan una violación de la ley natural, o bien

indiquen que la ley natural, al menos en algunos casos, está sometida al poder humano. Suárez responde que la ley de la naturaleza no prohibía positivamente la división de la propiedad común y su apropiación por individuos; la institución del dominio común era «negativa», no positiva. Positivamente considerada, la ley natural ordena que no se impida a nadie hacer el uso necesario de la propiedad común mientras ésta sea común, y que, después de la división de la propiedad, el robo es malo. Tenemos que distinguir[742] entre leyes preceptivas y la ley referente al dominio. No hay ley de la naturaleza preceptiva de que las cosas se posean siempre en común; pero hay leyes preceptivas que se refieren a condiciones que están en cierta medida sometidas al poder humano. La naturaleza no dividió los bienes entre individuos privados; pero la apropiación privada de bienes no estaba prohibida por la ley natural. La propiedad privada puede, pues, ser instituida por decisión humana. Pero hay leyes de la naturaleza preceptivas acerca de la propiedad común y de la propiedad privada; y esas leyes preceptivas no están sometidas a decisión humana. El poder del Estado para confiscar la propiedad cuando hay una causa justa (como en ciertos casos criminales) debe entenderse como contenida en las leyes de la naturaleza preceptivas.

En otras palabras, Suárez no está dispuesto a admitir que la ley natural esté sometida al poder humano. Al mismo tiempo, mantiene que la Naturaleza dio las cosas de la tierra a todos los hombres en común. Pero de ahi no se sigue, nos dice, ni que la institución de la propiedad privada sea contra la ley natural, ni que constituya un cambio en la ley natural. ¿Por qué no? Algo puede caer bajo la ley natural en un sentido negativo o en un sentido positivo (por la prescripción positiva de una acción). Ahora bien, la propiedad común era una parte de la ley natural sólo en un sentido negativo, es decir, en el sentido de que por virtud de la ley natural toda propiedad había de ser poseída en común a menos que los hombres introdujesen una provisión diferente. La introducción de la propiedad privada no fue, pues, contra la ley natural ni constituyó un cambio en un precepto positivo de la ley natural.

Pero, aunque los hombres no puedan cambiar la ley natural ni dispensar de ella, ¿no tiene Dios el poder de hacerlo? En primer lugar, si Dios puede dispensar de alguno de los preceptos del *Decálogo*, se sigue que puede derogar toda la ley y ordenar aquellos actos que son prohibidos por la ley natural. La dispensa de la ley que prohíbe un acto convertiría a este acto en permisible; pero si Dios puede convertir en permisible un acto en otro caso prohibido, ¿por qué no podría ordenarlo? «Esa fue la opinión defendida por Ockham, al que siguieron Pierre d’Ailly y Andreas de Novocastro».[743] Pero tal opinión ha de ser rechazada y condenada. Los mandamientos y prohibiciones de Dios en relación con la ley natural presuponen la bondad intrínseca de los actos ordenados y la maldad intrínseca de los actos prohibidos. La idea de que Dios pudiese ordenar al hombre odiarle es absurda. O bien Dios ordenaría al hombre odiar un objeto digno de amor, o bien tendría que hacerse a Sí mismo digno de odio; una y otra suposición son absurdas.

¿Qué decir, pues, de la opinión de Scoto, según el cual debe hacerse una distinción entre los preceptos de la Primera Tabla del Decálogo y los de la Segunda Tabla, y Dios puede dispensar en lo concerniente a estos últimos? Suárez observa que, en cierto sentido, es inexacto decir que, según Scoto, Dios puede dispensar en el caso de ciertos preceptos de la ley natural, puesto que Scoto no admitía que todos los preceptos del Decálogo pertenezcan, al menos en el sentido más estricto, a la ley natural. Pero Suárez rechaza la opinión de que los preceptos de la Segunda Tabla no pertenezcan estrictamente a la ley natural. «Los argumentos de Scoto no son, en verdad, convincentes».[744]

Suárez mantiene, pues, que Dios no puede dispensar de ninguno de los Mandamientos. Suárez apela a santo Tomás, a Cayetano, a Soto y a otros.[745] Todos los Mandamientos suponen un intrínseco principio de justicia y obligación. Los casos aparentes de dispensa que leemos en el Antiguo Testamento no fueron realmente casos de dispensa. Por ejemplo, cuando Dios dijo a los hebreos que despojasen a los egipcios no actuó como un legislador que les diese dispensa para el robo. Actuó como señor supremo y transfirió el dominio sobre los bienes en cuestión de los egipcios a los hebreos, o bien actuó como juez supremo y recompensó a los hebreos con estipendios apropiados a su trabajo, estipendios que habían sido retenidos por los egipcios.[746]

10.La ley de naciones.

Suárez pasa a distinguir la ley natural de la «ley de naciones» (*ius gentium*). El *ius gentium*, en opinión de Suárez, no prescribe actos como necesarios en sí mismos para la recta conducta, ni prohíbe nada como en sí mismo e intrínsecamente malo; tales prescripciones y prohibiciones pertenecen a la ley natural, y no al *ius gentium*.[747] Así pues, se trata de dos leyes, y no de una sola. El *ius gentium* «no es solamente indicativo de lo que es malo, sino también constitutivo de lo malo».[748] Suárez quiere decir que la ley natural prohíbe lo que es intrínsecamente malo, mientras que el *ius gentium*, considerado precisamente como tal, no prohíbe actos intrínsecamente malos (puesto que éstos están ya prohibidos por la ley natural) sino que prohíbe ciertos actos por una razón justa y suficiente, y, al prohibirlos, convierte en mala su ejecución. De ahí se sigue que el *ius gentium* no puede poseer el mismo grado de inmutabilidad que posee la ley natural.

Las leyes del *ius gentium* son, pues, leyes positivas (no naturales) y humanas (no divinas). Pero, en tal caso, ¿difieren de la ley civil? No basta decir meramente que la ley civil es la ley de un solo Estado, mientras que el *ius gentium* es común a todos los pueblos; porque una mera diferencia entre más y menos no constituye una diferencia específica.[749] La opinión de Suárez es que «los preceptos del *ius gentium* difieren de los de la ley civil en que no están establecidos en forma escrita»; están establecidos por las costumbres de todas o casi todas las naciones.[750] El *ius gentium* es, pues, una ley no-escrita, y está contituida por costumbres que pertenecen a todas, o prácticamente a todas, las naciones. Ahora bien, eso puede entenderse de dos maneras. Una materia particular puede pertenecer al *ius gentium* o bien porque sea una ley que los diversos pueblos y naciones deban observar en sus relaciones mutuas, o bien porque sea una serie de leyes que los Estados particulares observan dentro de sus propias fronteras y que son similares y, por lo tanto, comúnmente aceptadas. «La primera interpretación parece, en mi opinión, corresponder más propiamente al *ius gentium* en tanto que distinto de la ley civil».[751]

Suárez presenta varios ejemplos del *ius gentium* entendido en ese sentido. Por ejemplo, por lo que concierne a la razón natural, no es indispensable que el poder de vengar una injuria con la guerra pertenezca al Estado, porque los hombres podrían haber establecido otros medios de vengar las injurias. Pero el método de guerra, que es «más fácil y más conforme con la naturaleza» ha sido adoptado por la costumbre, y es justo.[752] «En la misma clase sitúo a la esclavitud». La institución de la esclavitud (como un castigo para los culpables) no era necesaria desde el punto de vista de la razón natural; pero, dada la costumbre, los culpables han de someterse a ella, y los vencedores no tienen derecho a infligir un castigo más severo sin alguna razón especial. Del mismo modo, aunque la obligación de observar los tratados una vez que han sido hechos deriva de la ley natural, el que las ofertas de tratados, cuando se hacen debidamente y por una causa razonable, deban ser aceptadas, es algo que pertenece al *ius gentium*. Obrar de ese modo está, sin duda, en armonía con la razón natural; pero ha sido más firmemente establecido por la costumbre y el *ius gentium*, con lo que adquiere una especial fuerza obligatoria.

La base racional de ese tipo de *ius gentium* es el hecho de que la raza humana, por dividida que pueda estar en naciones y Estados diferentes, conserva una cierta unidad, que no consiste simplemente en la común pertenencia a la especie humana, sino que es también una unidad moral y política, por así decirlo (*unitatem quasi politicam et moralem*). Un índice de ello es el precepto natural de amor y compasión mutuos, que se extiende a todos, «incluso a los extranjeros».[753] Un Estado determinado puede constituir una comunidad perfecta, pero, tomado simplemente en sí mismo, no es auto-suficiente, sino que requiere ayuda mediante la asociación y relaciones con otros Estados. En cierto sentido, pues, los diferentes Estados son miembros de una sociedad universal; y necesitaban algún sistema legal para regular sus mutuas relaciones. La razón natural no satisfacía suficientemente esa necesidad;

pero la conducta habitual de las naciones ha introducido ciertas leyes que están de acuerdo con la naturaleza, aunque no sean estrictamente deducibles de la ley natural.

Santo Tomás afirmó en la *Summa Theologica*[754] que los preceptos del *ius gentium* son conclusiones deducidas de principios de la ley natural, y que difieren de los preceptos de la ley civil, que son determinaciones de la ley natural, no conclusiones generales a partir de la misma. Suárez interpreta esa afirmación tomista del modo siguiente: los preceptos del *ius gentium* son conclusiones generales de la ley natural «no en un sentido absoluto y mediante inferencias necesarias, sino en comparación con la determinación especifica del derecho civil y privado».[755]

11.Sociedad política, soberanía y gobierno.

En el libro tercero del *De legibus* Suárez atiende al tema de la ley humana positiva. Pregunta ante todo si el hombre posee el poder de hacer leyes, o si la institución de leyes por el hombre significa tiranía; y su tratamiento de esa cuestión comprende una consideración del Estado y de la autoridad política.

El hombre es un animal social, como dijo Aristóteles, y tiene un deseo natural de vivir en comunidad.[756] La sociedad natural más fundamental es la familia; pero la familia, aunque sea una comunidad perfecta para fines de gobierno doméstico o «económico», no es auto-suficiente. El hombre sigue necesitado de una mayor comunidad política, formada por una coalición de familias. Esa comunidad política es necesaria, tanto para la conservación de la paz entre las distintas familias como para el desarrollo de la civilización y la cultura.

En segundo lugar, en una comunidad perfecta (Suárez habla aquí de la comunidad política), tiene que haber un poder gobernante. La verdad de ese principio parece evidente por sí misma, pero está confirmada por analogía con otras formas de sociedad humana, como la familia.[757] Además, como indica santo Tomás,[758] ningún cuerpo puede durar a menos que posea algún principio cuya función sea proveer al bien común. La institución de la magistratura civil es, pues, necesaria.

En tercer lugar, una magistratura humana, si es suprema en su propia esfera, tiene el poder de decretar leyes en su propia esfera, es decir, leyes civiles o humanas. Una magistratura civil es una necesidad en un Estado; y el establecimiento de leyes es uno de los actos más necesarios de una magistratura civil, para que ésta cumpla su función de regulación y gobierno en la vida del Estado.[759] Esa facultad de hacer

leyes corresponde a la magistratura que posee la suprema jurisdicción en el Estado; es un factor esencial de la soberanía política.

El Estado y la soberanía política son, pues, instituciones naturales en el sentido de que la naturaleza exige su establecimiento. Puede ser cierto que imperios y reinos hayan sido frecuentemente establecidos por medio de la tiranía y la fuerza; pero hechos históricos de esa clase son ejemplos de abusos humanos del poder y la fuerza, no de la naturaleza esencial de la soberanía política.[760] En cuanto a la opinión de san Agustín, de que el dominio de un hombre sobre otro se debe al estado de cosas producido por el pecado, ha de entenderse, dice Suárez,[761] de aquella forma de dominio que se cumple con la servidumbre y el ejercicio del gobierno por la fuerza. Sin el pecado no habría coacción ni esclavitud; pero no por ello dejaría de haber gobierno; al menos, «por lo que concierne al poder directivo, parece probable que éste habría existido entre los hombres incluso en el estado de inocencia».[762] En esa materia Suárez sigue a santo Tomás.[763] En el *De opere sex dierum*[764] Suárez dice que puesto que la sociedad humana no es un resultado de la corrupción humana, y sí de la naturaleza humana misma, parece que los hombres habrían estado unidos en una comunidad política incluso en el estado de inocencia, si tal estado hubiera continuado existiendo. La pregunta de si habría habido una sola comunidad o más de una no tiene respuesta posible. Todo lo que puede decirse es que si todos los hombres hubieran seguido viviendo en el paraíso, habría podido haber una sola comunidad política. Suárez procede a decir que en el estado de inocencia no habría habido esclavitud, pero habría habido gobierno, que es necesario para el bien común.[765]

Pero el hecho de que la magistratura civil y el gobierno sean necesarios y de que la suprema magistratura en un Estado tenga la facultad de hacer leyes, no significa que el poder de hacer leyes sea conferido directa e inmediatamente a un individuo o a un grupo de individuos. Al contrario, «ese poder, considerado solamente según la naturaleza de las cosas, reside no en un hombre individual, sino en el cuerpo entero de la humanidad».[766] Todos los hombres han nacido libres; y la naturaleza no ha concedido inmediatamente jurisdicción política alguna a un hombre sobre otro.

Pero cuando se dice que el poder de hacer leyes fue conferido por la Naturaleza inmediatamente a la humanidad (a «la multitud de la humanidad»), eso no debe entenderse en el sentido de que el poder fuese conferido a los hombres considerados simplemente como un agregado, sin unión moral alguna. Debemos entender «humanidad» en el sentido de hombres reunidos por el común consentimiento «en un cuerpo político, mediante un vínculo de camaradería, y con el fin de ayudarse unos a otros en el logro de una misma finalidad política».[767] Si se les ve de ese modo, los hombres forman «un solo cuerpo místico», que necesita una sola cabeza.[768]

Hay que añadir que el poder en cuestión no reside en la humanidad de tal modo que sea un poder residente en todos los hombres existentes, con la consecuencia de que todos formaran una sola comunidad política. «Al contrario, eso apenas sería

posible, y mucho menos conveniente».[769] Parece, pues, que el poder de hacer leyes, si existió en todo el conjunto de la humanidad, duró así muy poco tiempo; la humanidad empezó a dividirse en comunidades políticas distintas «muy poco después de la creación del mundo». Una vez que esa división había comenzado a tener lugar, el poder de hacer leyes residió en las diversas comunidades políticas.

Ese poder procede de Dios como su fuente primaria.[770] Pero ¿cómo lo confiere Dios? En primer lugar, Dios lo da «como una propiedad característica que resulta de la naturaleza». En otras palabras, Dios no confiere el poder por un acto especial distinto del acto de la creación. «Que resulta de la naturaleza» significa que la razón natural manifiesta que el ejercicio del poder es necesario para la conservación y gobierno adecuado de la comunidad política, que es una sociedad natural. En segundo lugar, el poder no se manifiesta hasta que los hombres han formado una comunidad política. Así pues, el poder no es conferido por Dios sin intervención de la voluntad y consentimiento de los hombres, es decir, de aquellos hombres que, por consentimiento se reúnen en una sociedad perfecta o Estado. No obstante, desde que forman la comunidad, el poder reside en ésta. Es, pues, correcto decir que ha sido inmediatamente conferido por Dios. Suárez añade[771] que el poder no reside en una comunidad política determinada de tal modo que no pueda ser enajenado por el consentimiento de esa comunidad, o perdido por vía de justo castigo.

12.La teoría del contrato en Suárez.

Está claro que Suárez veía el origen de la sociedad política, esencialmente, en el consenso. Que un número mayor o menor de Estados puedan haberse originado de hecho de otras maneras, es un accidente histórico que no afecta a la esencia del Estado. Pero si, en ese sentido, puede decirse que Suárez propuso una teoría del «contrato social», eso no significa que él considerase la sociedad política como una sociedad puramente artificial, como una; creación del egoísmo ilustrado. Al contrario, como hemos visto, Suárez encontraba el origen último de la sociedad política en la naturaleza humana, es decir, en el carácter y las necesidades sociales del ser humano. La formación de la sociedad política es una expresión necesaria de la naturaleza humana, aunque haya que decir que la formación de una comunidad política determinada se basa esencialmente en el consentimiento, ya que la naturaleza no ha especificado qué comunidades particulares han de formarse.

Algo muy parecido ha de decirse a propósito de su teoría de la soberanía, o para limitarnos al punto actualmente discutido, del poder de hacer leyes que pertenece a dicha soberanía. La naturaleza no ha especificado una forma particular de gobierno, dice Suárez;[772] la determinación de la forma de gobierno depende de la elección humana. Sería extraordinariamente difícil que toda la comunidad como tal legislase directamente, y consideraciones prácticas, apuntan a la monarquía como la mejor forma de gobierno, aunque por regla general es conveniente, dado el carácter del hombre, «añadir algún elemento de gobierno común».[773] Cuál deba ser ese elemento de gobierno común, depende de la elección y la prudencia humana. En todo caso, quien quiera que detente el poder civil, ese poder deriva, directa o indirectamente, del pueblo como comunidad. En caso contrario, no sería justamente detentado.[774] Para que la soberanía pueda radicar justamente en un individuo determinado, «tiene que ser asignada a éste por el consentimiento de la comunidad».[775] En ciertos casos Dios ha conferido el poder directamente, como a Saúl: pero tales casos son extraordinarios, y, por lo que respecta al modo de conceder el poder, sobrenaturales. En el caso de la monarquía hereditaria, quien detenta el poder lo deriva de la comunidad.[776] En cuanto al poder regio obtenido por fuerza injusta, el rey no posee en ese caso verdadero poder legislativo, aunque puede ser que con el transcurso del tiempo el pueblo llegue a dar su consentimiento y a conformarse con la soberanía, convirtiéndola así en legítima.[777]

Así, lo mismo que afirma que la formación de una comunidad política determinada depende del consentimiento humano, Suárez afirma también que el establecimiento de un determinado gobierno depende del consentimiento de la comunidad política que confiere la soberanía. Puede, pues, decirse que, en cierto sentido, mantiene la teoría del doble contrato. Pero, lo mismo que sostiene que la formación de comunidades políticas es una exigencia de la naturaleza, sostiene también que el establecimiento de algún gobierno es exigido por la naturaleza. Es posible que tienda a acentuar más la idea de consentimiento; es indudable que habla explícitamente de un «pacto o convenio» entre el rey y el reino;[778] pero, a pesar de ello, la autoridad política y la soberanía son necesarias para la adecuada conservación y gobierno de la humanidad. La autoridad política deriva en última instancia de Dios, del que depende todo dominio; pero el hecho de que sea conferida a un individuo determinado deriva de una concesión de parte del mismo Estado: «el principado deriva de los hombres».[779] En otras palabras, la soberanía política no es en sí misma simple materia de convención o convenio, puesto que es necesaria para la vida humana; pero que la soberanía sea conferida a determinados individuos, depende del convenio.

Podemos notar, de paso, que Suárez pensaba en términos del Estado monárquico de su tiempo. La idea medieval del poder imperial juega poco en su teoría política. En su *Defensa de la fe católica y apostólica*[780] Suárez niega explícitamente que el

emperador tenga jurisdicción temporal universal sobre todos los cristianos. Es probable, dice, que el emperador no poseyera nunca tal poder; pero, si alguna vez lo poseyó, lo ha perdido. «Suponemos que hay, además del emperador, cierto número de reyes temporales, como los reyes de España, Francia e Inglaterra, que son enteramente independientes de la jurisdicción del emperador».[781] Por otra parte, es evidente que Suárez no creía que un Estado mundial o un gobierno mundial fuesen posibilidades prácticas. La historia muestra que nunca ha habido un gobierno verdaderamente mundial. No existe, nunca existió, y nunca pudo existir.[782] Suárez mantenía, como hemos visto, que la existencia de una única comunidad política para todos los hombres es moralmente imposible, y que, aunque fuera posible, sería muy inconveniente.[783] Si Aristóteles tuvo razón, como la tuvo, al decir que es difícil gobernar adecuadamente una ciudad muy grande, mucho más difícil sería gobernar un Estado mundial.

13.La deposición de los tiranos.

¿Qué consecuencias saca Suárez de su doctrina del pacto entre el monarca y el reino? ¿Afirmó en particular que los ciudadanos tienen derecho a deponer a un monarca tiránico, que traicione su confianza?

Según Suárez,[784] la transferencia de la soberanía del Estado al príncipe no es una delegación, sino una transferencia o donación ilimitada de todo el poder que residía en la comunidad. El príncipe puede, pues, delegar el poder, si así lo decide: le ha sido concedido absolutamente para ser ejercido por él en persona, o mediante agentes, como le parezca oportuno. Además, una vez que el poder ha sido transferido al monarca, éste es el vicario de Dios; y la obediencia al mismo es obligatoria, de acuerdo con la ley natural.[785] En realidad, la transferencia del poder al monarca hace a éste incluso superior al Estado que le otorgó el poder, puesto que el Estado se ha sometido al monarca al hacer la transferencia.

El monarca no puede, pues, ser privado de su soberanía, ya que ha adquirido en propiedad ese poder. Pero Suárez añade inmediatamente la cualificación «a menos que acaso caiga en la tiranía, lo que es fundamento para que el reino haga una guerra justa contra él».[786] Hay dos clases de tiranos.[787] El tirano que ha usurpado el trono por la fuerza e injustamente, y el príncipe legítimo que gobierna tiránicamente por el uso que hace del poder. Por lo que respecta al tirano de la primera clase, todo el

Estado o una parte cualquiera de éste tiene derecho a rebelarse contra él, puesto que es un agresor. Rebelarse es simplemente ejercitar el derecho de defensa propia.[788] En cuanto al tirano del segundo tipo, a saber, el príncipe legítimo que gobierna tiránicamente, el Estado como un todo puede levantarse contra él, puesto que ha de suponerse que el Estado le concedió el poder a condición de que gobernase para el bien común y que pudiese ser depuesto si caía en la tiranía.[789] Pero es una condición necesaria para la legitimidad de tal rebelión que el gobierno del rey sea manifiestamente tiránico, y que se observen las normas que corresponden a una guerra justa. Suárez hace referencia a santo Tomás en esa materia.[790] Pero es solamente el Estado entero quien tiene derecho a alzarse contra un monarca legítimo que actúa tiránicamente; porque éste no puede, normalmente, ser un agresor contra todos los ciudadanos individuales del modo en que es un agresor el usurpador injusto. Ahora bien, eso no es decir que un individuo que sea objeto de una agresión tiránica actual por parte del monarca legítimo no pueda defenderse a sí mismo. Pero hay que hacer una distinción entre la defensa de sí y la defensa del Estado.

En su *Defensa de la fe católica y apostólica*[791] Suárez considera la cuestión particular del tiranicidio. Un monarca legítimo no puede ser ejecutado por decisión privada sobre la base de que gobierna tiránicamente. Esa es la doctrina de santo Tomás,[792] Cayetano y otros. Un individuo privado que mata por su propia autoridad a un monarca legítimo que actúa tiránicamente, es un asesino. Él no posee la jurisdicción necesaria.[793] En cuanto a la defensa propia, un individuo privado no puede matar a un monarca legítimo simplemente para defender sus posesiones privadas; pero si el monarca amenaza tiránicamente la vida del ciudadano, éste puede defenderse, aunque resulte la muerte del monarca, si bien la consideración del bienestar común podría, en ciertas circunstancias, hacer que se abstuviera de matarle, aun a costa de su propia vida.

En cambio, en el caso del usurpador tiránico es lícito que un individuo privado le mate, siempre que no pueda recurrir a una autoridad superior, y siempre que sean manifiestas la tiranía y la injusticia del gobierno del usurpador. Otras condiciones añadidas por Suárez[794] son que el tiranicidio sea un medio necesario para la liberación del reino; que no se haya emprendido libremente algún acuerdo entre el usurpador y el pueblo; que el tiranicidio no deje al Estado afectado por los mismos o peores males que los de antes; y que el Estado no se oponga explícitamente al tiranicidio privado.

Suárez afirma así el derecho a la resistencia, que es una consecuencia lógica de su doctrina del origen y transferencia de la soberanía. Es indudable que no alentó en modo alguno revueltas innecesarias; pero es fácilmente comprensible que su obra sobre la fe católica pareciese ofensiva a Jacobo I de Inglaterra, que creía en el derecho divino de los reyes y en el principio de legitimidad.

14.Leyes penales.

En el libro cuarto del *De legibus* (*De lege positiva canonica*), Suárez considera el derecho canónico; y en el libro quinto trata de *varietate legum humanarum et praesertim de poenalibus et odiosis*. En conexión con las leyes penales suscita la cuestión de su fuerza obligatoria en conciencia. En primer lugar, es posible que el legislador humano haga leyes que obligan en conciencia, aun cuando se añada a éstas una penalidad temporal por su transgresión.[795] Pero ¿obligan en conciencia esas leyes cuando el legislador no ha enunciado explícitamente su intención de obligar en conciencia a sus súbditos? En opinión de Suárez,[796] una ley que contiene un precepto obliga en conciencia, a menos que el legislador haya expresado o dejado en claro su intención de no obligar en conciencia. (Que la ley obligue bajo pena de pecado mortal o venial depende de la materia de la ley y de otras circunstancias.) Suárez saca la conclusión lógica de que las leyes fiscales justas obligan en conciencia, «como la ley española que pone impuestos sobre el precio del trigo»[797] Es posible, sin embargo, que haya leyes penales que no obliguen en conciencia en cuanto al acto a ejecutar. El que una ley sea de esa especie, es decir, meramente penal, depende de la intención del legislador. Esa intención no necesita ser expresada en muchas palabras, porque puede estar clara por la tradición y las costumbres.[798] Cuando una ley penal no manda o prohíbe realmente un acto, sino que solamente enuncia, por ejemplo, que si alguien exporta trigo será multado, puede presumirse que es meramente penal, a menos que esté claro por alguna otra consideración que pretende a obligar en conciencia.

Una ley penal humana puede obligar en conciencia a los súbditos a sufrir la pena, incluso antes de la sentencia judicial; pero solamente si la pena es tal que el súbdito pueda lícitamente infligírsela a sí mismo, y siempre que no sea tan severa o repugnante a la naturaleza humana que su ejecución voluntaria no pueda ser razonablemente pedida.[799] Pero de ahí no se sigue que todas las leyes penales obliguen realmente de ese modo. Si una ley penal se limita a amenazar con una pena, no obliga al transgresor a sufrir la pena antes de la sentencia, cualquiera que sea la pena;[800] la intención del legislador de obligar al transgresor a sufrir la pena por propia iniciativa ha de ser puesta en claro. En cuanto a la obligación de sufrir la pena impuesta por sentencia judicial, Suárez sostiene que si para la ejecución de la pena es necesaria alguna acción o cooperación de parte del culpado, éste está obligado en conciencia a realizar la acción u ofrecer la cooperación, siempre que la ley que hubiera quebrantado fuera una ley justa y que la pena en cuestión no sea inmoderada.[801] Por lo demás, en esa materia hay que servirse del sentido común. Por ejemplo, nadie está obligado a ejecutarse a sí mismo.[802]

Como ya se ha dicho, Suárez consideraba que las leyes de impuestos, si son justas, obligan en conciencia. Él mantenía que «las leyes por las que se ordena que se

paguen tales impuestos no pueden llamarse puramente penales».[803] Obligan, pues, en conciencia; y los impuestos justos deben pagarse íntegramente, aun cuando no sean exigidos, por un inspector, por ejemplo, a menos que esté claro que el legislador busca simplemente una tasa puramente penal. Consideradas en sí mismas, las leyes fiscales son verdaderas leyes morales que obligan en conciencia.[804] En cuanto a los impuestos injustos, nunca obligan en conciencia, ni antes ni después de que se exija su pago.[805]

15.La suspensión de las leyes humanas.

El libro sexto del *De legibus* se ocupa de la interpretación, suspensión y cambio de las leyes humanas. No siempre es necesario que una ley sea derogada por el soberano antes de que pueda ser desobedecida lícitamente. Aparte del hecho de que una ley que manda algo malo, algo de imposible cumplimiento o algo desprovisto de toda utilidad, es injusta y nula desde el principio,[806] una ley puede dejar de ser válida y de obligar porque el fin adecuado, tanto intrínseco como extrínseco, de la ley haya dejado de existir.[807] Por ejemplo, si se promulga una ley que impone un impuesto solamente para obtener dinero destinado a un fin específico, la ley pierde su fuerza obligatoria cuando el propósito ha sido conseguido, aunque la ley no haya sido derogada. Pero si el fin de la ley no es puramente extrínseco, sino también intrínseco (por ejemplo, si un acto bueno es ordenado de hecho con vistas a algún fin específico, pero de tal modo que el legislador ordenaría aquel acto independientemente del fin específico), está claro que no puede darse por supuesto que la ley quede en suspenso simplemente porque se haya conseguido el fin específico.

16.La costumbre.

Suárez habla extensamente de la ley no-escrita, o costumbre, un tema al que

consagra el libro séptimo (*De lege non scripta quae consuetudo apellatur*). La costumbre, considerada como un factor jurídico, es introducida en defecto de la ley: es una ley no-escrita. Pero es solamente la costumbre común o pública la que puede establecer ley, no la costumbre privada, que es la costumbre de una persona o de una comunidad imperfecta.[808] Además, una costumbre, para establecer ley, tiene que ser moralmente buena: una costumbre que es intrínsecamente mala no establece ley alguna.[809] Pero la distinción entre costumbres moralmente buenas y malas no es la misma que la distinción entre costumbres razonables e irrazonables; es posible que una costumbre sea buena en sí misma, es decir, considerada simplemente como una costumbre, y al mismo tiempo irrazonable o imprudente si se considera jurídicamente, esto es, como origen de una ley.[810]

Para el establecimiento de una costumbre se requiere una comunidad perfecta;[811] pero no es necesario que sea observada literalmente por toda la comunidad; basta con que la mayor parte de la comunidad la observe.[812] ¿Cómo se establece la costumbre? Por una repetición por el pueblo de ciertos actos públicos.[813] Esos actos han de ser, desde luego, actos voluntarios. La razón de ello es que los actos que establecen una costumbre solamente tienen ese efecto en la medida en que manifiestan el consentimiento del pueblo.[814] Tienen, pues, que ser voluntarios. No puede establecerse válidamente una costumbre mediante actos realizados a la fuerza, o por un miedo grave e injusto.[815] Pero de ahí no se sigue que el consentimiento del príncipe no sea necesario para el establecimiento válido de una costumbre o ley consuetudinaria. Ahora bien, ese consentimiento puede darse de modos diferentes; o por consentimiento expreso, o por permitir antecedentemente la introducción de una costumbre, o por confirmación contemporánea o subsiguiente, o porque nada haga el príncipe por oponerse a la costumbre cuando ha adquirido conocimiento de la misma.[816] Puede ser suficiente, pues, el consentimiento tácito de parte del soberano.

La costumbre legítima puede tener varios efectos diferentes. Puede establecer una ley; puede servir para interpretar una ley existente; o puede derogar una ley.[817] En cuanto al primero de esos efectos, diez años son necesarios y suficientes para establecer una costumbre legal.[818] En cuanto a la anulación de la ley por la costumbre, se necesita una doble voluntad, la voluntad del pueblo y la del príncipe,[819] aunque puede bastar un consentimiento tácito de parte del príncipe. La costumbre puede establecer incluso una ley penal.[820] Para la derogación de una ley civil se necesita una costumbre vigente durante diez años; pero en el caso de la ley canónica, para que una costumbre prevalezca sobre una ley se requiere un período de cuarenta años.[821]

En el libro octavo del *De legibus* (*De lege humana favorabili*) Suárez trata del privilegio, y en los libros noveno y décimo, de la ley divina positiva. Pasando por alto esos temas, me propongo decir algo sobre la relación Iglesia-Estado según Suárez.

17.Iglesia y Estado.

En su *Defensa de la fe católica y apostólica*, Suárez discute y rechaza la opinión de que el papa posee no solamente supremo poder espiritual sino también supremo poder civil, con la consecuencia de que ningún soberano puramente temporal posee poder supremo en asuntos temporales. Suárez apela a declaraciones de papas, y luego procede a argumentar[822] que no puede descubrirse justo título alguno por el que el papa posea jurisdicción directa sobre todos los Estados cristianos en los asuntos temporales. Y, sin un justo título, no puede poseer tal jurisdicción. No hay pruebas de que ni la ley divina ni la humana se la hayan conferido. Suárez reconocía, desde luego, la jurisdicción temporal del papa como gobernante temporal sobre los Estados Pontificios; pero se negaba a considerar a los otros soberanos temporales como meros vicarios de la Santa Sede. En otras palabras, Iglesia y Estado son sociedades distintas e independientes, aun cuando el fin por el que existe la Iglesia sea más alto que el fin por el que existe el Estado.

Pero, aunque el papa no posee jurisdicción civil directa o primaria sobre los soberanos temporales, posee un poder directivo sobre éstos, no meramente como individuos, sino también como soberanos. En virtud de su jurisdicción espiritual, el papa posee el poder de dirigir a los príncipes temporales con vistas al fin espiritual.[823] «Por poder directivo no entendemos simplemente el poder de aconsejar, advertir o solicitar; porque esos poderes no son peculiares de la autoridad superior; entendemos un poder estricto de obligar».[824] Los monarcas temporales son súbditos espirituales del papa; y la autoridad espiritual del papa incluye el poder de dirigir al monarca en el uso de su autoridad temporal «si en alguna materia se desvía de la recta razón, o de la fe, justicia o caridad».[825] Eso supone un poder indirecto del papa en los asuntos temporales. Puede haber un conflicto entre el bien espiritual y la conveniencia o utilidad temporal; y en tales ocasiones el soberano temporal ha de estar sometido al espiritual.[826] El papa no debe tratar de usurpar la jurisdicción temporal directa; pero, en los casos en que sea necesario para el bien espiritual, puede interferir, en virtud de su poder indirecto.

Suárez mantuvo, pues, la doctrina de la jurisdicción indirecta, aunque no directa, del papa en la esfera temporal. También mantuvo que el papa posee «poder coercitivo sobre príncipes temporales que sean incorregiblemente perversos, y especialmente sobre los cismáticos y herejes obstinados».[827] Porque el poder directivo sin el poder coercitivo es ineficaz. Este poder se extiende no sólo a la imposición de castigos espirituales como la excomunión, sino también a la de castigos temporales, como, en casos de necesidad, a la deposición del trono.[828] En cuanto a los monarcas paganos, aunque el papa no posea el poder de castigarles, tiene el poder de liberar a sus súbditos cristianos de la fidelidad a aquéllos, si los cristianos están en peligro de destrucción moral.[829]

18.La guerra.

Finalmente debe decirse algo sobre la doctrina suareciana relativa a la guerra.

La guerra no es intrínsecamente mala: puede haber una guerra justa. La guerra defensiva está permitida, y, a veces, es incluso materia de obligación.[830] Pero han de observarse ciertas condiciones para que una guerra sea justa. En primer lugar, la guerra tiene que ser hecha por un poder legítimo; y éste es el soberano supremo.[831] Pero el papa tiene derecho a insistir en que se apele a él en las disputas entre soberanos cristianos, aunque los soberanos no están obligados a asegurarse la autorización del papa antes de hacer la guerra, a menos que el papa haya dicho explícitamente que han de hacerlo.[832]

La segunda condición para una guerra justa es que su causa sea justa. Por ejemplo, el haber padecido una grave injusticia que no puede ser reparada o vengada de otro modo.[833] Puede intentarse una guerra defensiva; pero, antes de comenzar una guerra ofensiva, el soberano ha de estimar sus posibilidades de victoria, y no empezar la guerra si es más probable perderla que ganarla.[834] La razón de ello es que, en caso contrario, el príncipe correría grave riesgo de causar grandes daños a su Estado. (Por «guerra ofensiva» Suárez no entiende una «guerra de agresión», sino una guerra justa libremente emprendida. Es legítimo declarar la guerra libremente para reparar injusticias sufridas o para defender al inocente.)

La tercera condición para una guerra justa es que la guerra sea debidamente llevada, y que se observe la debida proporción tanto durante su transcurso como en la victoria. Antes de comenzar una guerra el príncipe está obligado a llamar la atención del soberano del otro Estado sobre la existencia de una justa causa de guerra, y a pedir satisfacción inmediata. Si el otro ofrece reparación adecuada por la injuria hecha, el príncipe está obligado a aceptarla; si, a pesar de ello, ataca, la guerra será injusta.[835] En el curso de la guerra es legítimo causar al enemigo todas las pérdidas necesarias para el logro de la victoria, siempre que esas pérdidas no supongan daño intrínseco a personas inocentes.[836] Finalmente, después de lograr la victoria el príncipe puede infligir al enemigo vencido las penas que sean suficientes para un justo castigo; y puede pedir compensación por todas las pérdidas que haya sufrido su Estado, incluidas las sufridas durante la guerra.[837] Después de la guerra, «ciertos individuos culpables del bando enemigo pueden ser justamente condenados a muerte».[838]

En cuanto a los «inocentes», «está implícito en la ley natural que incluyen a los niños, las mujeres y todos los incapaces de llevar armas», mientras que, según el *ius gentium*, incluyen a los embajadores, y, entre los cristianos, por ley positiva, a los religiosos y sacerdotes. «Todas las demás personas son consideradas culpables; porque el juicio humano considera a los capaces de tomar las armas como si realmente lo hubieran hecho».[839] Nunca debe matarse a las personas inocentes como

tales, pues matarlas es intrínsecamente malo; pero si la victoria no puede lograrse sin matar «incidentalmente» a inocentes, es legítimo matarles.[840] Suárez quiere decir que es legítimo, por ejemplo, volar un puente o tomar por asalto una ciudad, si tales actos son necesarios para la victoria, aun cuando el atacante tenga razón para pensar que supondrán la muerte «incidental» de algunas personas inocentes. No sería, en cambio, legítimo hacer tales actos con el propósito de matar a personas inocentes.

Una cuestión discutida por Suárez[841] en conexión con la guerra es la de hasta qué punto los soldados que toman parte en la misma están moralmente obligados a asegurarse de si es una guerra justa o injusta. Su respuesta, brevemente enunciada, es esta. Los soldados regulares que son súbditos de un principe no están obligados a hacer una cuidadosa investigación antes de obedecer la orden de guerra: pueden suponer que la guerra es justa, a menos que sea evidente lo contrario. Si tienen simplemente dudas especulativas acerca de la justicia de la guerra, deben pasar por alto esas dudas; pero si los soldados tienen razones prácticas y convincentes para pensar que la justicia de la guerra es extremadamente dudosa, deben llevar adelante su investigación. En cuanto a los mercenarios que no son súbditos del príncipe que se propone hacer la guerra. Suárez dice que, aunque según la opinión común parece ser que están obligados a investigar la justicia de la guerra antes de alistarse, él no encuentra una diferencia real entre súbditos y no súbditos. Los principios generales son (*a*) que si la duda surgida sobre la justicia de la guerra es puramente negativa, es probable que los soldados puedan alistarse sin mayores investigaciones; y (*b*) que si la duda es positiva, y si ambos lados presentan argumentos plausibles, los que van a alistarse deben investigar la verdad. Si no pueden descubrirla, ayuden al que probablemente tenga la razón. En la práctica, «investigar» significa, para un soldado ordinario, consultar a «hombres prudentes y concienzudos», pero, si los soldados forman un cuerpo organizado, pueden dejar la investigación y la decisión a su comandante. En cuanto al soberano que quiere hacer la guerra, está, por supuesto, obligado a inquirir diligentemente en la justicia de su causa; y no tiene derecho a ir a la guerra si el otro bando parece tener mayor razón, para no hablar ya del caso de que sea moralmente cierto que la justicia esta de la otra parte.[842]

Capítulo XXIV
Breve revisión de los tres primeros volúmenes

1.Filosofía griega.

En el primer volumen de esta *Historia de la Filosofía* traté de la filosofía de Grecia y Roma. Si se considera la filosofía griega como iniciada en el siglo VI a. J. C. y terminada con el cierre de la Academia de Atenas por Justiniano en el año 529 d. J. C., puede decirse que duró aproximadamente un milenio, y que formó un período definido de pensamiento filosófico, con ciertas fases más o menos definidas.

1.1. Las cosmologías presocráticas y el descubrimiento de la Naturaleza.

Según la división tradicional, la primera fase fue la de la filosofía presocrática; y ha sido habitual describir esa fase como caracterizada predominantemente por la especulación cosmológica. Ese modo de ver puede apoyarse, desde luego, en la autoridad de Sócrates en el *Fedón*; y Aristóteles, que interpretó el pensamiento de los filósofos anteriores más o menos en términos de su propia teoría de las causas, habla de los primeros filósofos griegos como interesados por la «causa material», y dice que pensadores como Empédocles y Anaxágoras consideraron la fuente del movimiento o causa eficiente. Yo creo que ese modo de ver la filosofía presocrática, a saber, el de que fue predominantemente, aunque desde luego no exclusivamente, de carácter cosmológico, es indudablemente razonable y sólido. Quizá pueda expresarse ese hecho diciendo que los filósofos presocráticos descubrieron «la Naturaleza», es decir, que formaron la idea de un cosmos, un sistema físico organizado gobernado por leyes. Es verdad que el cosmos fue visto como divino en cierto sentido, y que en las

teorías de los presocráticos pueden discernirse elementos míticos en conexión con antiguas cosmogonías; pero hay todo un mundo de diferencias entre las cosmogonías míticas y las cosmologías de los filósofos presocráticos. Existe la conexión, pero existe también la diferencia. El juego de la imaginación y la fantasía empezó a retroceder ante el trabajo reflexivo de la mente, basado en algún grado en los datos empíricos.

Creo que es importante recordar que los cosmólogos presocráticos representan una fase precientífica del pensamiento. No había entonces distinción entre filosofía y ciencias empíricas, y, en realidad, no podía haberla. Las ciencias empíricas tenían que alcanzar un cierto grado de desarrollo antes de que pudiera hacerse tal distinción; y podemos recordar que todavía después del Renacimiento se utilizaban los términos «filosofía natural» o «filosofía experimental» para designar lo que podríamos llamar «ciencia física». Los primeros filósofos griegos aspiraban simplemente a comprender la naturaleza del mundo, y su atención se centró en ciertos problemas que provocaban su interés y curiosidad, o, en expresión de Aristóteles, su «admiración». Algunos de esos problemas eran ciertamente lo que nosotros llamaríamos «problemas científicos», en el sentido de que solamente pueden ser tratados en forma provechosa mediante el empleo del método científico, aunque los presocráticos tratasen de resolverlos por el único medio de que disponían, a saber, por la reflexión sobre observaciones casuales, y por la especulación. En algunos casos hicieron brillantes adivinaciones, que anticiparon hipótesis científicas de fecha muy posterior. Anaximandro parece haber propuesto una hipótesis evolucionista sobre el origen del hombre, y la teoría atómica de Leucipo y Demócrito es un notable ejemplo de anticipación especulativa de una hipótesis científica posterior. Según Aristóteles, los hombres sintieron primero admiración por las cosas más obvias, y más tarde plantearon dificultades y preguntas sobre materias más importantes; y él mismo menciona cuestiones sobre el sol, la luna y las estrellas, y sobre la generación del universo. Esa afirmación de Aristóteles es digna de reflexión. La «admiración» de que él habla fue la fuente tanto de la filosofía como de la ciencia. Pero, en sus comienzos, éstas no se distinguían, y, si clasificamos cuestiones acerca del sol, la luna y las estrellas, como cuestiones científicas, no es sino en términos de una distinción posterior a la que hemos llegado a acostumbrarnos por completo. Hoy nos es bastante obvio que si queremos saber acerca de las estrellas, por ejemplo, hemos de dirigirnos al astrónomo en busca de información; difícilmente la buscaríamos en el filósofo especulativo. Del mismo modo, no creemos que cuestiones sobre la constitución física de la materia o sobre el mecanismo de la visión (un tema en el que se interesó, por ejemplo, Empédocles) puedan ser resueltas sentándose en una butaca a reflexionar.

Creo que si tuviera que volver a escribir las secciones acerca de los presocráticos en mi primer volumen, desearía atender más a ese aspecto de su pensamiento, a saber, que cierto número de las cuestiones que plantearon eran lo que nosotros veríamos

como cuestiones científicas, y que cierto número de teorías de las que propusieron eran anticipaciones especulativas de hipótesis científicas posteriores. Al mismo tiempo, sería incorrecto sugerir que los presocráticos no fueran otra cosa que pretendidos científicos que carecían del método y de los medios técnicos requeridos para llevar adelante su verdadera vocación. Acaso podría decirse algo así a propósito de Tales de Mileto y de Anaxímenes; pero sería algo extraño decir lo mismo de Parménides, o incluso, según creo, de Heráclito. Me parece que los presocráticos, o, al menos, algunos de ellos, plantearon cierto número de problemas que generalmente han sido considerados como problemas propiamente filosóficos. Heráclito, por ejemplo, parece haber suscitado problemas morales que no pueden ser resueltos por la ciencia empírica. Y es legítimo pensar que el impulso que había detrás de la actividad de algunos de ellos era el deseo de «explicar» el universo mediante la reducción de la multiplicidad a unidad y el descubrimiento de la naturaleza de la «realidad última», y que ese impulso sería el mismo que tendrían más tarde los filósofos especulativos.

Creo, pues, que no está justificada la interpretación de los presocráticos como meros precursores especulativos de la ciencia. Dar esa interpretación es hacerse reo de una generalización bastante desenvuelta y precipitada. Al mismo tiempo, está perfectamente justificado que se llame la atención sobre el hecho de que algunas de las principales cuestiones que ellos plantearon no eran cuestiones que puedan resolverse del modo en que los presocráticos (inevitablemente) trataron de darles respuesta. Y, en ese sentido, es lícito decir que fueron precursores de la ciencia. También puede decirse, en mi opinión, que fueron predominantemente «cosmólogos», y que gran parte del campo de su especulación cosmológica ha sido ahora ocupado, por así decirlo, por la ciencia. Pero, aunque es posible decir, si a uno le agrada, que su supuesto de que la Naturaleza es un cosmos organizado, era una hipótesis científica, puede decirse igualmente que era una hipótesis filosófica puesta en la raíz de todo trabajo e investigación científica.

1.2. La teoría platónica de las formas (Ideas) y la idea de Dios.

Si los primeros cosmólogos descubrieron la Naturaleza, los sofistas, Sócrates y Platón descubrieron al Hombre. Es, desde luego, verdad que tal afirmación es

inexacta y exagerada por lo menos en dos sentidos. En primer lugar, el Hombre no fue descubierto por los sofistas y Sócrates en el sentido en que una isla hasta entonces desconocida es descubierta por un explorador. Por lo que a eso respecta, tampoco la Naturaleza fue descubierta de ese modo por los presocráticos. Y, en segundo lugar, algunos filósofos presocráticos, como los pitagóricos, tuvieron teorías acerca del Hombre, lo mismo que Platón las tuvo acerca de la Naturaleza. No por ello deja de ser cierto que, en los días de Sócrates, tuvo lugar un giro del interés filosófico y un cambio de posición del acento. Y es por eso por lo que algunos historiadores dicen, y pueden defenderlo razonablemente, que la filosofía griega comenzó con Sócrates. En su opinión, la filosofía presocrática debe ser considerada como ciencia primitiva, no como filosofía. La filosofía comenzó con el análisis ético socrático. No es esa mi opinión sobre el asunto, pero es una posición defendible.

Pero no es mi propósito decir aquí algo más sobre el desplazamiento del interés filosófico de la Naturaleza al Hombre. Nadie negará que se dio tal cambio de interés en el caso de Sócrates; y ya traté ese tema en mi volumen primero. Lo que quiero hacer ahora es llamar la atención sobre un tema que no subrayé suficientemente en aquel volumen, a saber, el papel desempeñado por el análisis en las filosofías de Sócrates y Platón. O sería más exacto decir que lo que ahora me interesa es subrayar la parte jugada por el análisis en la filosofía de Platón, puesto que es un hecho bastante obvio que Sócrates se interesó por el análisis. (Al decir eso, doy por supuesta la verdad de la opinión, presentada en mi volumen primero, de que Sócrates no inventó la teoría de las Formas o Ideas.)

Me parece que la teoría platónica de los valores se basó, en parte muy considerable, en un análisis de proposiciones éticas y juicios de valor. Y aunque los enunciados de ese tipo me parecen implicar una creencia en la objetividad de los valores, en un sentido u otro, no se sigue de ahí que los valores posean la clase de objetividad que Platón parece haberles atribuido. Si podemos valernos del lenguaje de Husserl, quizá podamos decir que Platón llevó a cabo un análisis fenomenológico de «esencias» sin tener en cuenta la «*epojé*», y que confundió así la fenomenología descriptiva con la metafísica. Es también una característica del pensamiento de Platón el que éste dirigió la atención hacia las diferencias de significado lógico entre distintos tipos de enunciados. Platón vio, por ejemplo, que en algunos enunciados se utilizan nombres que no denotan ninguna cosa individual definida, y que hay un sentido en el que tales enunciados pueden ser verdaderos aunque no haya cosa individual alguna que corresponda a dichos nombres. Sobre esa base desarrolló su teoría de las Formas, en la medida en que ésta se extendió a los términos genéricos y específicos. Al hacerlo así, fue desorientado por el lenguaje y confundió la lógica con la metafísica.

Al decir esto estoy muy lejos de sugerir que la idea platónica del Bien y su teoría del ejemplarismo carecieran de valor, o que su teoría de las Formas no fuera otra cosa que el resultado de una confusión de la lógica con la metafísica. Sus observaciones

acerca del Bien, por oscuras que puedan ser, no justifican la idea de que Platón postulase el Bien única y exclusivamente por haber sido desorientado por el uso lingüístico de «bien». Pero subsiste el hecho de que el modo platónico de abordar lógica y dialécticamente la metafísica de las Formas o «Ideas» está expuesto a objeciones muy serias; y creo que en mi primer volumen no presenté suficientemente el elemento de «análisis lingüístico» en la filosofía de Platón ni su confusión de la lógica con la metafísica.

Pero pienso que tal vez sea erróneo poner demasiado énfasis en la importancia de la teoría de las Formas o Ideas en el pensamiento platónico. No hay verdaderas pruebas, en la medida a que alcanza mi conocimiento, de que Platón llegase a abandonar dicha teoría; en verdad, me parece que las pruebas disponibles prohíben una suposición así. Pero al mismo tiempo creo que es verdad que la idea de mente o alma llegó a desempeñar un papel de importancia creciente en el pensamiento de Platón. El objeto de la teología de Platón es notoriamente oscuro; pero al menos está claro que él fue el verdadero fundador de la teología natural. Que asignó una gran importancia a la idea de una Mente o Alma divina en el universo, se hace patente en las *Leyes*; y queda igualmente claro en el *Timeo*, aunque se conceda el carácter «mítico» del contenido de ese diálogo. Esto no es decir, desde luego, que Platón tuviese una filosofía claramente teísta; si la tuvo, ciertamente no lo revela así a sus lectores. Si se entiende por «Dios» el Dios del monoteísmo judeo-cristiano, las pruebas sugieren que Platón llegó, por diferentes líneas de pensamiento, a dos aspectos de Dios; pero no sugieren, o, al menos, no nos dan suficiente fundamento para afirmarlo, que Platón combinase aquellos dos aspectos de la Divinidad y los asignase a un Ser personal. Así, puede decirse que el Bien representa lo que el filósofo cristiano llama «Dios» bajo el aspecto de causa ejemplar, pero de ahí no se sigue, desde luego, que Platón llamase «Dios» al Bien. Y el Demiurgo del *Timeo* y la Mente o Alma divina de las *Leyes* puede decirse que representan a Dios bajo el aspecto de causa eficiente, con tal de que, en ese contexto, se entienda por «causa eficiente» no un creador en sentido pleno, sino una causa explicativa de la estructura inteligible del mundo empírico y de los movimientos ordenados de los cuerpos celestes. Pero no hay pruebas convincentes de que Platón identificase alguna vez el Bien con el ser representado por el Demiurgo del *Timeo*. No obstante, está claro que si su teoría de las Formas fue su respuesta a un problema, su doctrina de una Mente o Alma divina fue su respuesta a otro problema; y parece que esta última doctrina llegó a ocupar en sus pensamientos una posición más importante con el transcurso del tiempo.

1.3. Aristóteles y la explicación del cambio y del movimiento.

Con respecto a Aristóteles, debe subrayarse, según creo, su intento de dar una explicación racional del mundo de la experiencia, y, en particular, su preocupación por la tarea de hacer inteligibles el movimiento y el cambio observables. (Conviene recordar que «movimiento» no significaba para Aristóteles simplemente la locomoción, sino que incluía también el cambio cuantitativo y cualitativo.) Es cierto que no deben eliminarse ni echarse a un lado los elementos platónicos o los elementos metafísicos de la filosofía de Aristóteles, como si fueran simplemente reliquias de una fase platónica en su desarrollo, que él descuidó descartar; pero es significativo; que el Dios de la *Metafísica*, el primer motor inmóvil, fuese postulado como una explicación del movimiento en términos de causalidad final. El Dios de la *Metafísica* tiende a aparecer como una hipótesis astronómica.

Si se tiene presente la preocupación de Aristóteles por la explicación del cambio y el movimiento, se hace mucho más fácil la comprensión de su crítica radical de la teoría platónica de las Formas. Como ya he dicho, la teoría de Platón está ciertamente expuesta a serias objeciones de base lógica, y dudo de que su modo de aproximarse a la teoría pueda hacer frente airosamente a la crítica, por mucho valor que se pueda querer atribuir a la teoría, considerada en sí misma y revisada. Por otra parte, varias de las críticas de Aristóteles parecen singularmente ineficaces en la forma en que se encuentran. Aristóteles tendió a suponer que lo que Platón veía en su teoría de las Formas era lo que él, Aristóteles, entendía por «formas»; y objetó entonces a Platón que las Formas de éste no satisfacían la función que satisfacían sus propias «formas», y que, en consecuencia, la teoría platónica era absurda. Tal línea de crítica es poco feliz, porque se apoya en el supuesto de que la teoría de Platón aspiraba a cumplir la misma función que trataba de cumplir la teoría aristotélica de la causalidad formal. Pero si, como he sugerido, se tiene presente la preocupación de Aristóteles por la explicación del cambio y el movimiento, y su perspectiva «dinámica», su hostilidad hacia la teoría platónica se hace comprensible. Su objeción fundamental era que la teoría era demasiado «metafísica»; era inútil, pensaba Aristóteles, para explicar la mezcla, por así decir, de cambio y estabilidad que encontramos en las cosas; no era una hipótesis que tuviera sus raíces en los datos empíricos o que pudiese contribuir a la explicación de los datos empíricos o que fuese verificable. No deseo sugerir que Aristóteles fuera un positivista. Pero si la palabra «metafísica» se entiende como se entiende hoy a veces, a saber, como referida a hipótesis enteramente inverificables y gratuitas, está claro que Aristóteles consideraba que la teoría platónica era demasiado «metafísica». Indudablemente yo no pienso que la teoría de la causalidad ejemplar no tenga función explicativa alguna; pero es difícil que pueda tener semejante función a no ser en conexión con la idea de un ser divino capaz de una actividad de que el Dios

de la *Metafísica* de Aristóteles no era capaz. Si se considera la cuestión desde el punto de vista de Aristóteles, es fácil entender la actitud de éste hacia la teoría platónica. También puede entenderse cómo san Buenaventura, en la Edad Media, consideraba a Aristóteles un filósofo natural, pero no un metafísico.

1.4. El neoplatonismo y el cristianismo.

El Demiurgo de Platón formó el mundo empírico imponiéndole una norma inteligible, según un modelo o ejemplar externo; el Dios de Aristóteles era la explicación última del movimiento, como causa final. Ninguno de los dos era el Dios creador, en plenitud de sentido, de los seres empíricos. Donde los filósofos griegos llegaron más cerca de la idea de creación, y de una consideración del problema de la existencia finita como tal, fue en el neoplatonismo.

Pero el punto sobre el neoplatonismo que deseo subrayar aquí es su carácter como síntesis del pensamiento filosófico griego y como un sistema en el que se combinaban la filosofía, la ética y la religión. El neoplatonismo se presentó a sí mismo como un «camino de salvación», aun cuando fuese un camino de salvación muy intelectual que solamente podía atraer a relativamente pocos espíritus. En el pitagoreísmo presocrático podemos ya discernir la concepción de la filosofía como camino de salvación, aunque ese aspecto del pitagoreísmo tendiera más bien a retirarse hacia el fondo del cuadro en proporción al desarrollo de los estudios matemáticos de la Escuela. En Sócrates y su teoría de la virtud como conocimiento se puede ver claramente la idea de la filosofia como camino de salvación, y en el pensamiento de Platón la idea está también muy destacada, aunque tiende a ser puesta en segundo término por los aspectos lógicos y matemáticos de su filosofía. Platón no era, desde luego, un pragmatista; pero no se necesita un gran conocimiento de sus escritos para advertir la importancia que atribuía a la posesión de la verdad para la vida del individuo y para la sociedad en general. Pero donde más obvia llega a ser la idea de la filosofía como camino de salvación es en las últimas fases del platonismo, especialmente en el neoplatonismo. Basta pensar en la doctrina plotiniana del ascenso ético y religioso del hombre, con su culminación en la unión extática con el Uno. Cuando Porfirio expuso el neoplatonismo como un rival griego, e intelectualmente superior, del cristianismo, pudo hacerlo así porque en el neoplatonismo la filosofía griega había tomado el carácter de una religión. El estoicismo y el epicureismo se presentaban también como caminos de salvación; pero aunque la ética estoica poseía

ciertamente una impresionante nobleza, ninguno de aquellos sistemas era de un orden intelectual suficientemente elevado para permitirles desempeñar en las etapas finales del pensamiento griego el papel que desempeñó el neoplatonismo.

El hecho de que los primeros escritores cristianos tomasen términos e ideas del neoplatonismo puede inclinarle a uno a subrayar la continuidad entre el pensamiento griego y el cristiano. Y ésa es la línea que he seguido en mis volúmenes primero y segundo. No tengo la menor intención de renunciar ahora a la validez de esa línea de pensamiento; pero conviene subrayar igualmente el hecho de que hubo también un agudo corte entre el pensamiento griego y el cristiano. Un neoplatónico como Porfirio advirtió con mucha claridad la diferencia entre una filosofía que asignaba poca importancia a la historia, y para la que la idea de un Dios encarnado era impensable, y una religión que atribuía una importancia profunda a acontecimientos históricos concretos, y que se fundaba en la creencia en la Encarnación. Además, la aceptación cristiana de Cristo como el Hijo de Dios, y de la revelación divina en la historia, significaron que para los cristianos la filosofía como tal no podía ser el camino de salvación. Escritores cristianos como Clemente de Alejandría interpretaban la filosofía en su sentido literal como «amor a la sabiduría», y veían la filosofía griega, especialmente el platonismo en sentido amplio, como una preparación para el cristianismo, que cumplió en el mundo griego una función análoga a la cumplida entre los judíos por la Ley y los Profetas. Choca así la amistosa actitud tomada por un Clemente de Alejandría hacia la filosofía griega, en contraste con la actitud tomada por un Tertuliano. Pero si se considera un poco más de cerca la actitud del primero, se pueden ver sus implicaciones, a saber, que el papel de la filosofía griega había sido asumido de una manera definida por la religión cristiana. Y, en realidad, cuando la filosofía se desarrolló en el mundo cristiano medieval, tendió a ser «académica», asunto de universidades y de lógicos profesionales. Ningún filósofo cristiano consideró realmente a la filosofía como un camino de salvación; y cuando se reprocha a los pensadores medievales el que atendiesen excesivamente a sutilidades lógicas, se olvida a veces que para ellos era difícil que la filosofía tuviese sino una finalidad «académica». Cuando en la Edad Moderna se encuentra de nuevo la concepción de la filosofía como «camino de salvación», esa concepción tiene generalmente su origen o en una pérdida de fe en la teología cristiana y un deseo de encontrarle un substitutivo, o, en el caso de pensadores cristianos, en el deseo de encontrar una perspectiva aceptable para los que ya no son cristianos. El cristiano creyente mira a la religión para encontrar inspiración a su vida y guía para su conducta, y no a la filosofía, por muy interesado que pueda estar en ésta.

2.La importancia del descubrimiento de Aristóteles para la filosofía medieval.

En mi segundo volumen seguí la historia de la filosofía en el mundo cristiano hasta el final del siglo XIII, aunque incluí a Duns Scoto (muerto en 1308), cuya filosofía pertenece más bien a los grandes sistemas del siglo XIII que a la *via moderna* del siglo XIV. El volumen comprendía así el período patrístico, el período de la primera Edad Media y el período del pensamiento metafísico constructivo en gran escala. El período siguiente, es decir, el último período medieval, ha sido esbozado en la primera parte del presente volumen.

Esa cuádruple división del pensamiento cristiano desde los comienzos de la era cristiana hasta el final de la Edad Media es una división tradicional, y, en mi opinión, está justificada y es útil. Pero es posible hacer una división aún más sencilla diciendo que la filosofía medieval comprende dos períodos principales, el período precedente y el período siguiente a la introducción del *corpus* aristotélico en la cristiandad occidental. En todo caso, creo que apenas es posible exagerar la importancia filosófica de ese acontecimiento, a saber, el redescubrimiento de Aristóteles. Hablo ante todo como historiador. Los filósofos pueden diferir en su evaluación de las teorías aristotélicas, pero creo que no hay base alguna para disputar la importancia del redescubrimiento de Aristóteles, considerado como un acontecimiento histórico. Aparte del sistema de Juan Escoto Eriúgena, que no fue muy conocido, los antiguos medievales no poseían nada que pudiera llamarse un sistema filosófico; y, en particular, no tenían íntimo conocimiento de un sistema que nada debiese al cristianismo. Pero el redescubrimiento de Aristóteles y la traducción de las obras de los principales pensadores islámicos en la segunda mitad del siglo XII y los comienzos del XIII, dieron a conocer por primera vez a los pensadores cristianos medievales un sistema desarrollado que era la obra de un filósofo pagano y que nada debía al cristianismo. Entonces, del modo más natural, Aristóteles tendió a significar para ellos «la filosofía». Es un gran error permitir que la obstinación con que algunos escolásticos del Renacimiento se adhirieron a las ideas físicas y científicas de Aristóteles le lleve a uno a pensar que el descubrimiento de Aristóteles había sido un desastre filosófico. En la Edad Media Aristóteles era ciertamente conocido por «el Filósofo», y era llamado así porque su sistema era para los medievales equivalente a «la filosofía». Pero si el sistema de Aristóteles significaba para ellos «la filosofía», no era tanto porque fuese aristotélico, en el sentido en que distinguimos el aristotelismo del platonismo, estoicismo, epicureismo y neoplatonismo, como porque era el único gran sistema de filosofía del que poseían extenso conocimiento. Es importante darse buena cuenta de este hecho. Si hablamos, por ejemplo, del intento tomista de reconciliar al aristotelismo con la teología cristiana, se advertirá mejor la naturaleza de tal situación si se hace el experimento de sustituir la palabra «aristotelismo» por la

palabra «filosofía». Cuando algunos de los teólogos del siglo XIII adoptaban una actitud hostil ante Aristóteles y veían su filosofía como una amenaza intelectual en muchos aspectos, lo que hacían era rechazar la filosofía independiente, en nombre de la fe cristiana. Y cuando santo Tomás adoptó en gran medida el sistema aristotélico, lo que hizo fue conceder un estatuto a la filosofía. No debe vérsele como imponiendo al pensamiento cristiano la carga del sistema de un determinado filósofo griego. La significación más profunda de su acción fue que reconoció los derechos y la posición de la filosofía como un estudio racional distinto de la teología.

También es conveniente recordar el hecho de que la utilización del nuevo saber de una manera constructiva se debió a hombres como santo Tomás y Duns Scoto, que eran primordialmente teólogos. El redescubrimiento de Aristóteles suscitó el problema de la relación entre filosofía y teología en una forma mucho más aguda que la que había tomado anteriormente en la Edad Media. Y los únicos hombres del siglo XIII que hicieron una seria tentativa de enfrentarse constructivamente con el problema fueron los teólogos. Los profesores de la facultad de Artes a los que se conoce generalmente con el nombre de «averroístas latinos» tendieron a aceptar enteramente la filosofía de Aristóteles, en su tenor literal o en la interpretación de Averroes, de una manera servil. Y cuando se les censuró el hecho de que algunas de las doctrinas de Aristóteles eran incompatibles con la teología cristiana, contestaron que la obligación del filósofo es simplemente informar de las opiniones filosóficas. Si fueron sinceros al dar esa respuesta, redujeron la filosofía a historia de la filosofía. Si no fueron sinceros, aceptaron a Aristóteles de una manera servil y acrítica. Ni en un caso ni en otro adoptaron una actitud constructiva. Por el contrario, teólogos como santo Tomás se empeñaron en sintetizar el aristotelismo, que, como he dicho, significaba virtualmente «filosofía», con la religión cristiana. Pero no se trató de un mero intento de meter a la fuerza a Aristóteles en el molde cristiano, como algunos acríticos imaginan, sino que también se repensó y desarrolló la filosofía aristotélica. La obra de santo Tomás de Aquino no fue una obra de distorsión ignorante, sino de construcción original. Santo Tomás no dio por supuesta la verdad del aristotelismo porque fuera aristotelismo, y trató luego de obligarla a entrar en el molde cristiano. Él estaba convencido de que el aristotelismo, en sus líneas principales, era el resultado de un sólido razonamiento; y cuando atacó la doctrina monopsiquista de Averroes la atacó, en parte, porque, en su opinión, Averroes había interpretado mal a Aristóteles, y, en parte, porque el monopsiquismo era falso y podía mostrarse que lo era mediante el razonamiento filosófico. La segunda razón es la más importante. Si una teoría filosófica era incompatible con la teología cristiana, santo Tomás creía que era falsa. Pero él tenía clara consciencia de que desde el punto de vista filosófico no basta con decir que una teoría es falsa porque es incompatible con él cristianismo. También era consciente de que no bastaba con hacer ver que descansaba en una mala interpretación de Aristóteles. Su tarea primordial consistía en mostrar que la teoría en cuestión se basaba en un razonamiento erróneo o no concluyente. En otras palabras,

su manera de repensar el aristotelismo fue una manera filosófica de repensar; no tomó simplemente la forma de una confrontación de las teorías aristotélicas y supuestamente aristotélicas con la teología cristiana, y una eliminación o cambio de las teorías que eran incompatibles con aquella teología, sin argumento filosófico alguno. Él estaba perfectamente dispuesto a enfrentarse tanto con los aristotélicos integrales como con los anti-aristotélicos en su propio terreno, a saber, apelando al razonamiento. Al hacerlo así desarrolló la filosofía como una rama de estudio separada de la teología, por una parte, y de la mera información de las palabras de Aristóteles, por la otra.

Podemos, pues, decir que el que la filosofía medieval alcanzase estatura adulta se debió al redescubrimiento de Aristóteles combinado con la obra de los filósofos-teólogos del siglo XIII. El conocimiento de las obras físicas y metafísicas de Aristóteles ensanchó la concepción medieval de filosofía, que ya no podía verse como más o menos equivalente a dialéctica. El aristotelismo fue así un principio fecundante de primera importancia en el desarrollo de la filosofía medieval. Es indudablemente lamentable que la ciencia aristotélica, especialmente la astronomía aristotélica, pudiese llegar a recibir el grado de respeto que obtuvo en ciertos campos; pero eso no altera el hecho de que Aristóteles el filósofo estuvo muy lejos de ser un lastre y carga filosófica paralizadora en los hombros de los pensadores medievales. Sin él, la filosofía medieval no habría podido avanzar tan rápidamente como lo hizo. Porque el estudio de las obras de Aristóteles no solamente elevó el nivel general del análisis y del pensamiento filosófico, sino que además extendió grandemente el campo de estudio de los filósofos medievales. Por ejemplo, el conocimiento de las teorías psicológicas y epistemológicas de Aristóteles condujo a una prolongada reflexión sobre dichos temas. Y cuando la posición general de Aristóteles fue aceptada, como en santo Tomás, nuevos problemas aparecieron y problemas antiguos se agudizaron más. Porque si no hay ideas innatas y nuestras ideas se forman en dependencia de la percepción sensible, aparece la cuestión de cómo es posible la metafísica, en la medida en que la metafísica implica que se piense y se hable de seres que transciendan de la materia. Y ¿qué significado debe asignarse a los términos descriptivos de seres transcendentes? Santo Tomás tuvo conciencia de esos problemas y de su origen, y los consideró de algún modo, mientras que Scoto tuvo también consciencia de la necesidad de proporcionar alguna justificación teorética a la metafísica. También puede pensarse que el «empirismo» de Aristóteles fue una de las influencias que dieron origen en el siglo XIV a líneas de crítica que tendían a socavar los sistemas metafísicos que se habían construido sobre ideas aristotélicas. En resumen, cualquiera que sea la estimación que uno haga del valor de las teorías de Aristóteles, apenas es posible negar el hecho de que el conocimiento de su filosofía por los medievales operó como una influencia del mayor alcance e importancia para estimular el pensamiento filosófico en la Edad Media. Cuando sus ideas llegaron a tener un efecto mortal sobre el pensamiento, eso fue debido simplemente al hecho de

que el movimiento vivo y creador de pensamiento que había sido estimulado originalmente por sus escritos había llegado a agotarse, al menos por el momento.

Pero si se subraya la importancia del aristotelismo para la filosofía medieval, debe recordarse igualmente que los filósofos-teólogos del siglo XIII lo profundizaron considerablemente desde el punto de vista metafísico. Aristóteles por su parte se había interesado por explicar el *cómo* del mundo, es decir, ciertas características del mundo, especialmente el cambio o devenir, o el «movimiento». En cambio, en un filósofo como santo Tomás, el acento se desplazó: el problema del *qué* del mundo, es decir, el problema de la existencia de los seres finitos, se convirtió en el más importante. Es, sin duda, completamente cierto, como ha mostrado Gilson con su acostumbrada lucidez, que la doctrina judeo-cristiana de la creación dirigió la atención a ese tema; y eso tuvo lugar, evidentemente, antes de la época de santo Tomás. Pero este último dio expresión a la primacía del tema en la metafísica cristiana con su teoría de la distinción entre esencia y existencia (o, más bien, en el uso que hizo de dicha distinción, ya que no fue él quien la inventó). Así pues, es posible llamar a la filosofía de santo Tomás filosofía «existencial», en un sentido en el que sería difícil llamar «existencial» a la filosofía de Aristóteles.

3.Filosofía y teología.

Los medievales tuvieron siempre algún conocimiento de la lógica de Aristóteles. Y en una época en que la filosofía significaba para casi todos poco más que lógica o dialéctica, es perfectamente comprensible que fuera considerada, según se expresa en una frase famosa, «esclava de la teología». La lógica, según la opinión del propio Aristóteles, es un instrumento de razonamiento, y en la Edad Media no había mucho, fuera de la esfera de la teología, a lo que pudiera aplicarse tal instrumento. Así pues, aunque se hiciera una distinción entre fe y razón, es decir, entre verdades aceptadas sobre la base de la autoridad y creídas por fe, y verdades aceptadas como un resultado de la demostración, la relación entre filosofía y teología no constituyó un problema agudo. Pero cuando el sistema aristotélico, como un todo, llegó a ser conocido en las universidades cristianas, el dominio de la filosofía se extendió mucho más allá de los límites de la dialéctica. El desarrollo de la teología natural o filosófica (que, desde luego, tenía sus raíces en los escritos de san Anselmo), y de la filosofía natural o cosmología, junto con la psicología metafísica, introdujo la idea de la filosofía como una rama de estudio distinta de la teología y de lo que ahora llamaríamos «ciencia».

La consecuencia fue que los pensadores cristianos tuvieron que atender a la relación que debía establecerse entre filosofía y teología.

Las opiniones de santo Tomás en esa materia han sido esbozadas en el volumen segundo de esta *Historia,* y no tengo la intención de repetirlas aquí. Baste recordar que santo Tomás concedió un estatuto a la filosofía y reconoció su independencia intrínseca. Naturalmente, santo Tomás, como cristiano creyente, estaba convencido de que una teoría filosófica que fuese incompatible con el cristianismo era falsa, porque él estaba lejos de admitir la absurda idea de que dos proposiciones contradictorias puedan ser verdaderas al mismo tiempo. Pero, dada la verdad del cristianismo, estaba convencido de que siempre podría mostrarse que una proposición filosófica que fuera incompatible con el cristianismo era el resultado de argumentaciones incorrectas o especiosas. Los filósofos, como pensadores individuales, pueden equivocarse en su razonamiento y contradecir la verdad revelada; pero la filosofía no puede hacerlo. No existe nada parecido a un filósofo infalible; pero, si lo hubiera, sus conclusiones estarían siempre en armonía con la verdad revelada, aunque él llegase a aquéllas independientemente de los datos de la revelación.

Aquél era, sin duda, un modo muy pulcro y conveniente de ver las relaciones entre filosofía y teología. Pero hay que observar además que, según santo Tomás, el metafísico, aunque sea incapaz de demostrar los misterios revelados del cristianismo, como la Trinidad, es capaz de demostrar o establecer con certeza los «preámbulos de la fe», tales como la existencia de un Dios capaz de revelar verdades a los hombres. No obstante, en el siglo XIV, como hemos visto en la primera parte del presente volumen, numerosos filósofos comenzaron a poner en cuestión la validez de demostraciones que santo Tomás había aceptado como pruebas legítimas de los «preámbulos de la fe», es decir, como demostraciones de los fundamentos racionales de la fe. Apenas puede discutirse legítimamente su derecho a criticar cualquier prueba determinada, puesto que el análisis y la critica son esenciales a la filosofía. Si un filósofo pensaba, por ejemplo, que el principio *omne quod movetur ab alio movetur* no podía soportar el peso que santo Tomás apoyaba sobre él en el primero de sus argumentos en favor de la existencia de Dios, tenía todo el derecho de decirlo así. Por otra parte, si un filósofo ponía en cuestión la validez de todas las pruebas de la existencia de Dios, era muy difícil mantener la íntima relación entre filosofía y teología enunciada por santo Tomás, y el problema de la racionalidad de la fe se agudizaba. Pero en el siglo XIV no llegó a concederse una consideración seria a ese problema. Un filósofo-teólogo como Guillermo de Ockham pudo poner en duda la validez de las pruebas metafísicas de la existencia de Dios sin llegar a preguntarse seriamente cuál era la verdadera naturaleza de los argumentos en favor de la existencia de Dios, ni cuál es el fundamento racional de nuestra creencia en Dios, si su existencia no puede ser demostrada a la manera tradicional. En parte a causa de que muchos de los principales «nominalistas» fueron también teólogos, en parte a

causa de que el cristianismo proporcionaba todavía el trasfondo mental general, y en parte a causa de que la atención de muchos filósofos estaba concentrada en problemas lógicos y analíticos (y, en el caso de Ockham, en polémicas políticas y eclesiásticas), los problemas planteados por la crítica nominalista de la metafísica tradicional no fueron plenamente captados ni suficientemente discutidos. La filosofía y la teología tendían a separarse, pero el hecho no fue claramente reconocido.

4.El desarrollo de la ciencia.

En la primera parte de este volumen vimos cómo la *via moderna* se difundió en los siglos XIV y XV. Vimos también cómo en el siglo XIV hubo al menos anticipaciones de una nueva perspectiva científica, desarrolladas con pasmosa rapidez en la época del Renacimiento. Si los filósofos presocráticos descubrieron la Naturaleza, en el sentido de que formaron la idea de un cosmos o sistema gobernado por leyes, los científicos del Renacimiento descubrieron la Naturaleza en el sentido de que desarrollaron el empleo del método científico para el descubrimiento de las «leyes» que de hecho gobiernan los acontecimientos naturales. Hablar de leyes que gobiernan la Naturaleza puede ser exponerse a una objeción; pero lo importante no es que este o aquel lenguaje se utilizase en aquel tiempo, ni que este o aquel lenguaje debiera utilizarse, sino que los científicos del Renacimiento desarrollaron el estudio científico de la Naturaleza de un modo en el que nunca había sido desarrollado antes. El significado de aquel hecho es que la ciencia física alcanzó la estatura adulta. No importa que frecuentemente fuese llamada «filosofía natural» o «filosofía experimental»; terminología aparte, subsiste el hecho de que, por obra de los científicos del Renacimiento, la ciencia pasó a ocupar un lugar propio, al lado de la filosofía y de la teología. Y con el crecimiento de la ciencia moderna ha tenido lugar gradualmente un gran cambio en la estimación común de lo que es «conocimiento». En la Edad Media, filosofía y teología fueron consideradas universalmente como «ciencias»; las grandes figuras en la vida universitaria eran los teólogos y los filósofos; y ellos eran los que, en la estimación general, poseían el conocimiento. Por el contrario, con el transcurso del tiempo el conocimiento científico en sentido moderno ha llegado a ser popularmente considerado como la norma y modelo del conocimiento; y en muchos países, se considera generalmente que ni los teólogos ni los filósofos poseen «conocimiento» en el sentido que se piensa que lo poseen los hombres de ciencia. Esa actitud hacia el conocimiento se ha ido gestando

gradualmente, desde luego, y su crecimiento ha sido fomentado por el desarrollo de las ciencias aplicadas y técnicas. Pero el hecho es que mientras en la Edad Media la filosofía era virtualmente la única representante del conocimiento «científico» fuera de la esfera de la teología, en el mundo post-renacentista han aparecido pretendientes rivales que, en la estimación dé muchas personas, han arrebatado a la filosofía el título de representante del conocimiento. Mencionar ese modo de ver en conexión con la ciencia renacentista es, desde luego, anticipar; y sería inadecuado discutir aquí el tema extensamente. Pero lo he mencionado para mostrar la gran importancia del desarrollo de la ciencia en el período del Renacimiento, o, más bien, uno de los aspectos en que ese desarrollo es importante para la filosofía. Si se puede encontrar en el re-descubrimiento de Aristóteles una línea divisoria en la filosofía medieval, también se puede encontrar en el desarrollo de la ciencia en el Renacimiento una línea divisoria en la historia del pensamiento europeo.

En vista del hecho de que las historias de la filosofía escritas hace algún tiempo se inclinaban a atender poco a la filosofía medieval, o que la conocían mal, y prácticamente saltaban de Aristóteles a Descartes, historiadores posteriores han subrayado debidamente la continuidad entre la filosofía griega y el pensamiento cristiano, y entre la filosofía medieval y la del período postrenacentista. Que Descartes, por ejemplo, depende del escolasticismo en muchas de sus ideas y categorías filosóficas, que la teoría medieval de la ley natural fue utilizada por Hooker y pasó de éste, en una forma diluida, a Locke, y que éste dependió del aristotelismo más de lo que probablemente llegó a advertir, son ahora materias de conocimiento general entre los historiadores. Pero creo que es un error subrayar el elemento de continuidad de tal modo que se pasen por alto los elementos de novedad y cambio. El clima del pensamiento en el mundo post-renacentista no ha sido el mismo que el que prevalecía en la Edad Media. El cambio se debió, desde luego, a numerosos factores diferentes en cooperación; pero es indudable que la aparición de la ciencia no fue el menos importante de esos factores. El desarrollo de la ciencia hizo mucho más fácil de lo que antes lo había sido que se considerase el mundo desde un punto de vista que no tenía la menor conexión obvia con la teología. Si se compara, por ejemplo, a san Buenaventura, o incluso a santo Tomás, con un filósofo como Descartes, se encuentra inmediatamente una considerable diferencia de perspectiva e intereses, a pesar del hecho de que los tres hombres eran católicos creyentes. San Buenaventura estaba principalmente interesado por las criaturas en su relación con Dios, como *vestigio Dei*, o, en el caso del hombre, como la *imago Dei*. Santo Tomás, a causa de su aristotelismo, muestra un mayor interés por las criaturas desde un punto de vista puramente filosófico; pero él era por encima de todo un teólogo, y es obvio que su interés primordial era el de un teólogo y un pensador específicamente cristiano. En el caso de Descartes encontramos, en cambio, una perspectiva que, aunque su actitud fuese la de un hombre que era cristiano, tenía un carácter que podríamos llamar «neutral». En el período postrenacentista ha habido,

desde luego, filósofos que eran ateos o, en todo caso, no-cristianos; baste pensar en algunas de las figuras de la Ilustración francesa. Pero lo importante es que, después de la Edad Media, la filosofía ha tendido a adquirir un carácter «laico». Un hombre como Descartes era, ciertamente, un buen cristiano; pero es difícil pensar en su filosofía como una filosofía específicamente cristiana, a pesar de la influencia de sus creencias religiosas en su pensamiento filosófico. La aparición del humanismo en la época del Renacimiento, seguida por el desarrollo de la ciencia, creó nuevos intereses y líneas de pensamiento que, aunque no necesariamente incompatibles con la teología, podían ser proseguidas sin ninguna obvia asociación o relación con ésta. Eso está bastante claro en el caso de la ciencia, y el desarrollo que ésta recobró sobre la filosofía. O tal vez sea mejor decir que tanto la ciencia como la filosofía de la época manifestaron el desarrollo de la nueva perspectiva, y la fomentaron.

Pero si se acentúa la diferencia de clima de pensamiento entre los mundos medieval y renacentista, es necesario cualificar ese énfasis llamando la atención sobre la evolución gradual y, en gran parte, continua de la nueva perspectiva. Un pensador medieval relativamente antiguo, como san Anselmo, estaba principalmente interesado en la comprensión de la fe; para él, la primacía de la fe era obvia, y lo que podemos llamar su filosofar fue en gran medida un intento de comprender, mediante el uso de la razón, lo que creía. *Credo, ut intelligam*. En el siglo XIII, el re-descubrimiento del aristotelismo amplió grandemente los intereses y horizontes de los pensadores cristianos. La aceptación de la física de Aristóteles, por erróneas que pudieran ser muchas de sus teorías científicas, preparó el camino para un estudio del mundo por sí mismo. Un teólogo profesional como santo Tomás de Aquino no se interesó por desarrollar lo que nosotros llamaríamos ciencia, no por clase alguna de hostilidad hacia tales estudios, sino porque sus intereses estaban en otra parte. Pero el redescubrimiento de Aristóteles y las traducciones de obras científicas griegas y árabes prepararon el terreno para el progreso científico. Ya en el siglo XIII, y aún más en el siglo XIV, podemos ver los comienzos de una investigación científica de la Naturaleza. El fermento de la filosofía del Renacimiento, con su mezcla de especulación filosófica e hipótesis científicas, dispuso aún mejor el camino para la aparición de la ciencia renacentista. Puede decirse, pues, que el re-descubrimiento de Aristóteles en la Edad Media fue la preparación remota del ascenso de la ciencia. Pero es posible, sin duda, ir todavía más lejos, y decir que la doctrina cristiana de la creación del mundo por Dios suministró una preparación teológica para el progreso de la ciencia. Porque si el mundo es una creación, y la materia no es mala, sino buena, el mundo material es evidentemente digno de investigación científica. Pero la investigación científica no podía desarrollarse hasta que se encontrase el método adecuado; y, para eso, la Europa cristiana tuvo que esperar muchos siglos.

Es posible que las precedentes observaciones suenen como una aprobación de la doctrina de los tres estadios de Augusto Comte, como si yo quisiese decir que el estadio teológico fue seguido por el filosófico, y este por el científico, en el sentido

de que el siguiente suplantó al anterior, tanto de *facto* como de *iure*. Por lo que respecta a los hechos históricos, se ha dicho que el desarrollo del pensamiento griego procedió en un sentido exactamente opuesto al exigido por la teoría de Comte.[843] Pues el movimiento se dio desde un primitivo estadio «científico», a través de la metafísica, hacia la teología, más que desde la teología hacia la ciencia a través de la metafísica. Sin embargo, el desarrollo del pensamiento en el mundo cristiano occidental puede utilizarse en cierta medida en apoyo de la teoría de Comte, por lo que respecta a los hechos históricos. Porque puede decirse que la primacía de la teología fue sucedida por un estadio caracterizado por sistemas filosóficos «laicos», y que ese estadio ha sido sucedido por otro positivista. Una interpretación de ese tipo está ciertamente expuesta a la objeción de que se basa en aspectos del desarrollo del pensamiento que han sido seleccionados para apoyar una teoría preconcebida. Porque está claro que el desarrollo de la filosofía escolástica no siguió simplemente al desarrollo de la teología escolástica: en gran medida, ambas se desarrollaron a la vez. Igualmente, el progreso de la ciencia en el mundo post-renacentista fue contemporáneo de una sucesión de sistemas filosóficos. A pesar de todo, parece que, en todo caso, puede hacerse una defensa plausible de la interpretación comtiana del pensamiento occidental desde el principio del cristianismo. Al menos tiene algún sentido distinguir la Edad de la Fe, la Edad de la Razón y la Edad de la Ciencia, si se habla de climas de pensamiento. En la Edad Media el clima de pensamiento estuvo configurado por la fe religiosa y la teología. En la época de la Ilustración, amplios sectores del público intelectual pusieron su confianza en la «razón» (aunque el empleo de la palabra razón en ese contexto está necesitado de un cuidadoso análisis). Y en el mundo moderno un clima de pensamiento positivista prevalece en numerosos países, si se entiende «positivista» y «positivismo» en un sentido amplio. Pero aun cuando desde el punto de vista histórico pueda intentarse una defensa plausible de la teoría de Comte, no se sigue de ahí que la sucesión de estadios, en la medida en que realmente la haya habido, constituya un «progreso» en ningún sentido de la palabra progreso que no sea el meramente cronológico. En un período, la más importante rama de estudio puede ser la teología, y, en otro período, la ciencia; pero que el clima de pensamiento cambie de un período teológico a un período científico no significa que la teología sea falsa, o que una civilización científica sea una realización adecuada de las potencialidades de la cultura humana.

Por otra parte, hoy es bastante obvio que la ciencia no puede refutar la validez de la fe o de las creencias teológicas. La física, por ejemplo, no tiene nada que decir sobre la Trinidad o sobre la existencia de Dios. Si muchas personas han dejado de creer en el cristianismo, eso no prueba que el cristianismo sea falso. Y, en general, la relación de la ciencia a la religión y a la teología no es de tensión aguda; la tensión de la que tanto se habló durante el pasado siglo no existe realmente. La dificultad teorética se presenta más bien a propósito de la relación de la filosofía a la teología. Y esa tensión existió ya en germen cuando la filosofía alcanzó su estatura adulta. No se

hizo obvia mientras los principales filósofos fueron también teólogos; pero una vez que la aparición de la ciencia dirigió el pensamiento de los hombres en nuevas direcciones, y los filósofos no fueron ya ante todo teólogos, la tensión tenía que hacerse manifiesta. Mientras los filósofos pensaron que eran capaces de edificar un verdadero sistema metafísico mediante el empleo de un método propio, la tensión tendió a tomar la forma de una tensión entre conclusiones y proposiciones divergentes. Pero ahora que un considerable número de filósofos cree que el filósofo no tiene un método propio cuyo empleo pueda incrementar el conocimiento humano, y que todo conocimiento fáctico deriva de la observación inmediata y de las ciencias, el problema concierne más bien a los fundamentos racionales de la fe. En ese sentido hemos vuelto a la situación creada en el siglo XIV por la crítica nominalista de la metafísica tradicional, aunque la naturaleza del problema es ahora más clara de lo que lo era entonces. ¿Hay algo a lo que pueda llamarse un argumento metafísico válido? ¿Puede haber conocimiento metafísico? Y, en caso afirmativo, ¿qué clase de conocimiento es? ¿Tenemos fe «ciega» por una parte y conocimiento científico por la otra, o puede la metafísica facilitar una especie de puente entre aquélla y éste? Cuestiones de este tipo estaban implícitas en el criticismo nominalista del siglo XIV, y lo siguen estando entre nosotros. Han sido tanto más agudizadas, por una parte por el desarrollo constante del conocimiento científico desde los días del Renacimiento, y, por otra parte, por la sucesión de sistemas metafísicos en los mundos postrenacentista y moderno, que han llevado al predominio de la desconfianza en la metafísica en general. ¿Cuál es el papel de la filosofía? ¿Cuál es su debida relación con la ciencia? ¿Cuál es su debida relación con la fe y con la creencia religiosa?

Esas cuestiones no pueden recibir en este momento una mayor discusión o desarrollo. Mi objeto al plantearlas es simplemente el de sugerir diversos puntos de reflexión para considerar el posterior desarrollo del pensamiento filosófico. En el próximo volumen espero tratar de la filosofía «moderna», desde Descartes a Kant, inclusive, y, en conexión con Kant, nos enfrentaremos con un planteamiento explícito de aquellas cuestiones y de su solución.

Apéndice

Títulos honoríficos aplicados a filósofos de los que se trata en este volumen.
DURANDO *Doctor modernus*; más tarde, *Doctor resolutissimus*.
PEDRO AUREOLI *Doctor facundus*.
GUILLERMO DE OCKHAM *Venerabilis inceptor*.
ANTONIO ANDRÉS *Doctor dulcifluus*.
FRANCISCO DE MARCIA *Doctor succinctus*.
JUAN DE MIRECOURT *Monachus albus*.
GREGORIO DE RÍMINI *Doctor authenticus*.
JUAN RUYSBROECK *Doctor admirabilis*.
DIONISIO EL CARTUJANO *Doctor ecstaticus*.
JUAN GERSON *Doctor christianissimus.*
JACOBO BÖHME *Philosophus teutonicus*.
FRANCISCO SUÁREZ *Doctor eximius*.

Bibliografía

Obras generales

BOEHNER, PH. O. F. M.: *Medieval Logic*, Manchester, 1952.

BRÉHIER, E.: *La philosophie du moyen âge*, nueva edición corregida, París, 1949.

—*Histoire de la philosophie*, tomo I, *L'antiquité et le moyen âge*, París, 1953. Incluye un tratamiento de la filosofía del Renacimiento. (Trad. castellana, *Historia de la Filosofía*, 5.ª edición, Buenos Aires, Ed. Sudamericana.)

BURCKHARDT, J.: *The Civilization of the Renaissance*, Londres, 1944.

CARLYLE, R. W., y A. J.: *A History of Medieval Political Theory in the West*, 6 vols., Londres, 1903-36.

CASSIRER, E.: *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, Berlín, 1927. (Hay traducción española, Buenos Aires, Emecé editores, 1951.)

COPLESTON, F. C.: *Mediaeval Philosophy*, Londres, 1952.

CROMBIE, A. C.: *Augustine to Galileo. The History of Science*, A. D. 400-1650, Londres, 1952. (Desgraciadamente, esa obra apareció cuando el presente volumen estaba ya en la imprenta.)

CURTIS, S. J.: *A Short History of Western Philosophy in the Middle Ages*, Londres, 1950.

DEMPF, A.: *Die Ethik des Mittelalters*, Munich, 1930.

—Metaphysik des Mittelalters, Munich, 1930.

(Hay traducción castellana de ambas obras, con los mismos títulos, *La Ética de la Edad Media* y *La metafísica de la Edad Media*, Madrid, Ed. Gredos.)

DE WULF, M.: *Histoire de la philosophie médiévale*, tomo 3, *Après le treizième siécle*, Lovaina, 1947 (6.ª ed.).

DILTHEY, W.: *Gesammelte Schriften*, vol. 2 (Renacimiento), Berlín y Leipzig, 1919. (En castellano, *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII*, F. C. E., México, 1947.)

FRISCHEISEN-KÖHLER, M., y MOOG, W.: *Die Philosophie der Neuzeit bis zum Ende des XVIII Jahrhunderts*, Berlín, 1924. (Es el tercer volumen del Ueberweg revisado, y comprende el período del Renacimiento.)

GEYER, B.: *Die patristische und scholastische Philosophie*, Berlín, 1928. (Es el

volumen segundo de la edición revisada de Ueberweg.)

GILSON, E.: *La philosophie au moyen âge,* 2.ª ed., revisada y aumentada, París, 1944. (Hay edición española, Madrid, Ed. Gredos.)

—*The Unity of Philosophical Experience,* Londres, 1938.

—*Being and Some Philosophers,* Toronto, 1949.

—*L'être et l'essence*, París, 1948.

GRABMANN, M.: *Die Philosophie des Mittelalters*, Berlín, 1921.

—*Mittelalterliches Geistesleben*, 2 vols., Munich, 1926 y 1936.

HAURÉAU, B.: *Histoire de la philosophie scolastique*, 3 vols., París, 1872-80.

HAWKINS, D. J. B.: *A Sketch of Mediaeval Philosophy*, Londres, 1946.

HIRSCHBERGER, J.: *Geschichte der Philosophie*. I, Altertum und Mittelalter, Friburgo de Brisgovia, 1949. (La edición española, *Historia de la Filosofía,* Herder, Barcelona, igualmente en dos volúmenes, comprende también en el primero hasta el Renacimiento inclusive.)

PICAVET, F.: *Esquisse d'une histoire générale et comparée des philosophies médiévales,* París, 2.ª ed., 1907.

—*Essais sur l'histoire générale et comparée des theologies et des philosophies médiévales,* París, 1913.

POOLE, R. L.: *Illustrations of the History of Medieval Thought and Learning*, Londres, 2.ª ed., 1920.

ROMEYER, B.: *La philosophie chrétienne jusqu'à Descartes,* 3 vols., París, 1935-37.

RUGGIERO, G. DE: *La filosofía del Cristianismo,* 3 vols., Bari.

—*Rinascimento, Riforma e Contrariforma*, Bari, 1937.

VIGNAUX, P.: *La pensée au moyen âge,* París, 1938.

Capítulo II: Durando y Pedro Aureoli

Textos:

DURANDO

In IV libros Sententiarum. Varias ediciones del siglo XVI (de la tercera redacción), iniciadas por la edición de París, 1508.

Durandi de S. Porciano O. P., Quaestio de natura cognitionis et Disputatio cum anonymo quodam necnon Determinatio Hervaei Natalis O. P., J. Koch (ed.), Münster, 1929 ; 2.* ed., 1929 (Opuscula et textus, 6).

Durandus de S. Porciano, Tractatus de habitibus. Quaestio IV: De subiectis habituum, addita quaestione critica anonymi cuiusdam, J. Koch (Ed.), Münster, 1930 (Opuscula et textus, 8).

PEDRO AUREOLI

In IV libros Sententiarum, Roma, 1596.

Estudios

DREILING, R.: *Der Konzeptualismus in der Universalienfrage des Franziskanererzbischofs Petrus Aureoli (Pierre d'Auriole)*, Münster, 1913 (Beiträge, 11, 6).

KOCH, J.: *Jakob von Metz, O. P., Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, 1929-30 (págs. 169-232).

—Durandus de S. Porciano O. P. Forschungen sum Streii um Thomas von Aquin eu Heginn des 14 Jahrhundcrts, Erster Tcil, Literargcschichtliche Grurullegung, Münster, 1927 (Beitrage, 26, 1).

KRAUS, J.: *Die Universalienlehre des Oxforder Kanzlers Heinrich von Harclay in ihrer Mittelslellung zwischen skotistischen Realismus und ockhamistischen Nominalismus, Divus Thomas*, Friburgo de Suiza, vol. 10 (1932), págs. 36-58 y 475-

508, y vol. 11 (1933), págs. 288-314.

PELSTER, F.: *Heinrich von Harclay, Kanzler von Oxford, und seine Quästionen,* Miscellanea F. Ehrle, vol. 1, págs. 307-56, Roma, 1924.

TEETAERT, A.: *Pierre Auriole,* Dictionnaire de théologie catholique, vol. 12, cols. 1810-81, París, 1934.

Capítulos III-VIII: Guillermo de Ockham

Textos

Super quattuor libros sententiarum subtilissimae quaestiones, Lyon, 1495.

Quodlibeta septem, París, 1487; Estrasburgo, 1491.

Expositio aurea et admodum utilis super artem veterem, Bolonia, 1496.

Summa totius logicae, París, 1948, y otras ediciones, especialmente: *Summa logicae, pars prima,* Ph. Boehner O. F. M. (ed.), S. Buenaventura, Nueva York, y Lovaina, 1951.

Summulae in libros physicorum, Bolonia, 1495, y otras ediciones.

Quaestio prima principalis Prologi in primum librum sententiarum cum interpretatione Gabrielis Biel, Ph. Boehner O. F. M. (Ed.), Paderborn, 1939.

The Tractatus de successivis, attributed to William Ockham, Ph. Boehner O. F. M. (Ed.), San Buenaventura (Nueva York), 1944.

The Tractatus de praedestinatione et de praescientia Dei et de futuris contingentibus of William Ockham, Ph. Boehner O. F. M. (ed.), San Buenaventura (Nueva York), 1945. (También está contenido en un «Study on the Mediaeval Problem of a Three-valued logic», por el mismo Boehner.)

Ockham: Selected Philosofphical Writings, Ph. Boehner O. F. M. (ed.), Londres, 1952.

G*ulielmi de Ockham Opera politica,* vol. I, J. O. Sikes (ed.), Manchester, 1940.

Estudios

ABBAGNANO, N.: *Guglielmo di Ockham*, Lanciano, 1931.

AMANN, E.: *Occam.* Dictionnaire de théologie catholique, vol. 11, cols. 864-904, París, 1931.

BAUDRY, L.: *Guillaume d'Occam. Sa vie, ses œuvres, ses idées sociales et politiques. I, L'homme et les œuvres*, París, 1949.

BOEHNER, PH. O. F. M.: *Ockham's Theory of Truth*, Franciscan Studies, 1945, págs. 138-61.

—*Ockham's Theory of Signification*, Franciscan Studies, 1946, págs. 143-70.

CARRÉ, H. M.: *Realists and Nominalists* (págs. 101-25), Oxford, 1946.

GIACÓN, C.: *Guglielmo di Occam*, 2 vols., Milán, 1941.

GUELLUY, R.: *Philosophie et thêologie chez Guillaume d'Ockham*, Lovaina, 1947.

HAMANN, A., O. F. M.: *La doctrine de l'église et de l'état chez Occam*, París, 1942.

HOCHSTETTEX, E.: *Studien zur Metaphysik und Erkenntnislehre des Wilhelms von Ockham*, Berlín, 1937.

LAGARDE, G. DE: *Naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge*.

Cuaderno IV: *Ockham et son temps*, 1942.

Cuaderno V: *Ockham. Bases de départ*, 1946.

Cuaderno VI: *Ockham. La morale et le droit*, 1946.

MARTIN, G.: *Wilhelm von Ockham. Untersuchungen sur Ontologie der Ordnungen*, Berlín, 1949.

MOODY, E. A.: *The Logic of William of Ockham*, Londres, 1935.

VIGNAUX, P.: *Nominalisme.* Dictionnaire de théologie catholique, vol. 11, cois. 748-784, París, 1931.

ZUIDEMA, S. U.: *De Philosophie van Occam in zijn Commentaar op de Sententiën*, 2 vols., Hilversum, 1936.

Capítulo IX: El movimiento ockhamista: Juan de Mirecourt y Nicolás de Autrecourt

Textos

JUAN DE MIRECOURT

BIRKENMAIER, A.: *Ein Rechtfertigungsschreiben Johanns von Mirecourt*, Münster, 1922 (Beiträge, 20, 5).

STEGMÜLLER, F.: *Die zwei Apologien des Jean de Mirecourt.* Recherches de théologie ancienne et médiévale, 1933, págs. 40-79, 192-204.

NICOLÁS D'AUTRECOURT

LAPPE, J.: *Nikolaus von Autrecourt*, Münster, 1908 (Beiträge 6, 1). (Contiene correspondencia entre Nicolás y Bernardo de Arezzo, y entre Nicolás y Gil.)

O'DONNELL, J. R.: *Nicholas of Autrecourt*, Mediaeval Studies, 1 (1939), págs. 179- 280. (Contiene una edición del *Exigit*.)

Estudios

LANG, A.: *Die Wege der Glaubensbegründung bei den Scholastikern des 14 Jahrhunderts*, Münster, 1931 (Beiträge 30, 1-2).

LAPPE, J.: Ver arriba.

MICHALSKI, C.: *Les courants philosophiques à Oxford et à Paris pendant le*

XIVe siécle. Bulletin de l'Académie polonaise des Sciences et des Lettres, 1925. (Separadamente, Cracovia, 1926.)

—*Les courants critiques et sceptiques dans la philosophie du XIVe siécle*, Cracovia, 1927.

O'DONNELL, J. R.: *The Philosophy of Nicholas of Autrecourt and his appraisal of Aristotle*, Mediaeval Studies, 4 (1942), págs. 97-125.

RITTER, G.: *Studien zur Spätscholastik*, 2 vols., Heidelberg, 1921-2.

VIGNAUX, P.: Ver cita al cap. anterior (*Nominalismo*).

—*Nicholas d'Autrecourt*, Dict. de th. cath., cols. 561-87.

WEINBERG, J. R.: *Nicholas of Autrecourt. A Study in 14th Century Thought*, Princeton, 1948.

Capítulo X: El movimiento científico

Textos

BURIDAN

Johannis Buridani Quaestiones super libros quattuor de coelo et mundo, A. E. Moody (ed.), Cambridge (Mass.), 1942.

Quaestiones super octo libros physicorum Aristotelis, París, 1509.

In metaphysicen Aristotelis quaestiones, París, 1480, 1518.

Summulae logicae, Lyon, 1487.

Quaestiones et decisiones physicales insignium virorum Alberti de Saxonia, Thimonis, Buridani, París 1516, 1518. (Contiene las obras de Buridan *Quaestiones in libros de Anima* y *Quaestiones* sobre los *Parva Naturalia* de Aristóteles.)

ALBERTO DE SAJONIA

Quaestiones super artem veterem, Bolonia, 1496.

Quaestiones subtilissimae Alberti de Saxonia super libros Posteriorum, Venecia, 1497.

Logiza, Venecia, 1522.

Sophismata Alberti de Saxonia, París, 1489.

Quaestiones in libros de coelo et mundo, Pavía, 1481.

Subtilissimae quaestiones super octo libros physicorum, Padua, 1493.

Quaestiones in libros de generatione (contenidas en la obra últimamente mencionadas, en el epígrafe de Buridan).

MARSILIO DE INGHEN

Quaestiones Marsilii super quattuor libros sententiarum, Estrasburgo, 1501.

Abbreviationes super VIII libros, Venecia, 1521.

Egidius cum Marsilio et Alberto de generatione, Venecia, 1518.

NICOLAS ORESME

Maistre Nicole Oresme: Le livre du ciel et du monde, A. D. Menut y A. J. Denomy (edits.), *Medieval Studies*, 1941 (págs. 185-280), 1942 (págs. 159-297), 1943 (págs. 167-333). (Texto y Comentario han sido publicados en separata, sin fecha.)

Estudios

BOCHERT, E: *Die Lehre von der Bewegung bei Nikolaus Oresme*, Münster, 1934 (Beiträge, 31, 3).

DUHEM, P.: *Le système du monde: histoire des doctines cosmologiques de Platon à Copernic*, 5 vols., París, 1915-17.

—*Études sur Léonard de Vinci*, 3 vols., París, 1906-1913.

HASKINS, C. H.: *Studies in the History of Medieval Science*, Cambridge (Mass.), 1924.

HEIDINGSFELDER, G.: *Albert von Sachsen*, Münster, 1926 (Beiträge 22, 3-4).

MAIER, A.: *Das Problem der intensiven Grösse in der Scholastik*, Leipzig, 1939.

—*Die Impetustheorie der Scholastik*, Viena, 1940.

—*An der Grenzen von Scholastik und Naturwissenschaft. Studien zur Naturphilosophie des 14 Jahrhunderts*, Essen, 1943.

—*Die Vorläufer Galileis im 14 Jahrhunderts*, Roma, 1949.

MICHALSKI, C.: *La physique nouvelle et les différents courants philosophiques au XIVe siècle*, Bulletin de l'Académie polanaise des Sciences et des Lettres, 1927. (Separadamente, Cracovia, 1928.)

MOODY, E. A.: *John Buridan and the Habilitability of the Earth*, Speculum, 1941, págs. 415-25.

RITTER, G.: *Studien zur Spätscholastik. Vol. I Marsilius von Inghen und die ockamistische Schule in Deutschland*, Heidelberg, 1921.

SARTON, G.: *Introduction to the History of Science*, 3 vols., Washington, 1927-1948.

THORNDIKE, L.: *A History of Magic and Experimental Science*, vols. 3-4, *The fourteenth and fifteenth centuries*, Nueva York, 1934.

Capítulo XI: Marsilio de Padua

Textos

The Defensor Pacis of Marsilius of Padua, C. W. Previté-Orton (ed.), Cambridge, 1928.

Marsilius von Padua, Defensor Pacis, R. Scholz (ed.), Hannover, 1933.

Estudios

CHECCHINI, A., y BOBBIO, N. (edits.): *Marsilio da Padova. Studi raccolti nel VI centenario della morte*, Padua, 1942.

GEWIRTH, A.: *Marsilius of Padua, The Defender of Peace.* Vol. 1, *Marsilius of Padua and Medieval Political Philosophy*, Nueva York, 1951.

LAGARDE, G. de: *Naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge*. Cuaderno II, *Marsile de Padoue*, París, 1948.

PREVITÉ-ORTON, C. W.: *Marsiglio of Padua.* Segunda parte: *Doctrines, English Historical Review*, 1923, págs. 1-18.

Capítulo XII: Misticismo especulativo

Textos

ECKHART

Meister Eckhart. Die deutschen und lateinischen Werke herausgegeben im Auftrage der deutschen Forschungsgemeinschaft, Stuttgart, 1936.

Magistri Eckhardi Opera Latina auspiciis Instituti Sanctae Sabinae ad codicum fidem edita, Leipzig.

I. *Super oratione dominica*, R. Klibansky (ed.), 1934.

II. *Opus tripartitum: Prologi*, H. Bascour O. S. B. (ed.), 1935.

III. *Quaestiones parisienses*, A. Dondaine O. P. (ed.), 1936.

Eine lateinische Rechtfertigungsschrift des Meister Eckhart, A. Daniels (ed.), Münster, 1923 (Beiträge, 23, 5).

Meister Eckhart. Das System seiner religiösen Lehre und Lebensweisheit. Textbuch aus den gedrückten und ungedrückten Quellen mit Einführung, O. Karrer (ed.), Munich, 1926.

TAULER

Die Predigten Taulers, F. Vetter (ed.), Berlín, 1910.

Sermons de Tauler, 3 vols. E. Hugueny, P. Théry y A. L. Corin (edits.), París, 1927, 1930, 1935.

E. SUSO

Heinrich Seuse. Deutsche Schriften, K. Bihlmeyer (ed.), 2 vols., Stuttgart, 1907.

L'œuvre mystique de Henri Suso. Introduction et traduction, 4 vols., B. Lavaud O. P., Friburgo de Suiza, 1946-7.

Blessed Henry Suso's Little Book of Eternal Wisdom, R. Raby (trad.), Londres, 1866 (2.ª ed.).

The Life of Blessed Henry Suso by Himself, T. F. Knox (trad.), Londres, 1865.

RUYSBROECK

Jan van Ruusbroec. Werke. Nach der Standardschrift von Groenendal herausgegeben von der Ruusbroec-Gesellschaft in Antwerpen, 2.ª ed., 4 vols., Colonia, 1950.

GERSON

Johannis Gersonii opera omnia, 5 vols,, M. E. L. Du Pin (ed.), Amberes, 1706.

J*ean Gerson, Commentateur dionysien. Les Notulae super quaedam verba Dionysii de Caelesti Hierarchia*, A. Combes, París, 1940.

Six Sermons français inédits de Jean Gerson, L. Mourin (ed.), París, 1946.

Estudios

BERNHART, J.: *Die philosophische Mystik des Mittelalters von ihren antiken Ursprungen bis zur Renaissance*, Munich, 1922.

BIZET, J. A.: *Henri Suso et le déclin de la scolastique*, París, 1946.

BRIGUÉ. L.: *Ruysbroeck*. Dictionnaire de théologie catholique, vol. 14, cois. 408-20, París, 1938.

BÜHLMANN, J.: *Christuslehre und Christusmystik des Heinrich Seuse*, Lucerna, 1942.

COMBES, A.: *Jean de Montreuil et le chancelier Gerson*, París, 1942.

CONNOLLY, J. L.: *John Gerson, Reformer and Mystic*, Lovaina, 1928.

DELLA VOLPE, G.: *Il misticismo speculativo di maestro Eckhart nei suoi rapporti storici*, Bolonia, 1930.

DEMPF, A.: *Meister Eckhart. Eine Einführung in sein Werk*, Leipzig, 1934.

DENIFLE, H.: *Das geistliche Leben. Deutschen Mystiker des 14 Jahrhunderts*, Salzburgo, 1936 (9.ª ed. por A. Auer).

HOHNSTEIN, X. De: *Les grands mystiques allemands du XIV<<sup>e siécle*. Eckhart, Tauler, Suso, Lucerna, 1920.

WAUTIER D'AYGALLIERS, *A.: Ruysbroeck l'Admirable*, París, 1923.

Capítulo XIII: El renacer del platonismo

Textos:

Erasmo: *Opera*, 10 vols., Leyden, 1703-6.

—Cartas, Edición latina, por P. S. Allen, H. S. Allen, H. W. Garrod, 11 vols., Oxford, 1906-47.

León Hebreo: *The Philosophy of Love*, F. Friedeberg-Sealey, y J. H. Barnes

(traductores), Londres, 1937. (En castellano, *Diálogos de amor*, traducción clásica, del Inca Garcilaso, 1590, y la moderna de D. Romano, Barcelona, 1953.)

Marsilii Ficini *Opera*, 2 vols., París, 1641.

Pico della Mirandola, G.: *Opera Omnia*, 2 vols., Basilea, 1573.

The Renaissance Philosophy of Man (Petrarca, Valla, Ficino, Pico, Pomponaszi, Vives), E. Cassirer, P. O. Kristeller, J. H. Randall (edits.), Chicago, 1948.

Estudios

BURCKHARDT, J.: *The Civilization of the Renaissance*, Londres, 1944.

DELLA TORRE, A.: *Storia dell'academia platonica di Firenze*, Florencia, 1902.

DRESS, W.: *Die Mystik des Marsilio Ficino*, Berlín, 1929.

DULLES, A.: *Princeps concordiae. Pico della Mirandola and the Scholastic Tradition*, Cambridge (Mass.), 1941.

FESTUGIÉRE, J.: *La philosophie de l'amour de Marsile Ficin*, París, 1941.

GARIN, E.: *Giovanni Pico della Mirandola*, Florencia, 1937.

GENTILE, G.: *II pensiero italiano del rinascimento*, Florencia, 1940 (3.ª ed.).

HAK, H.: *Marsilio Ficino*, Amsterdam, París, 1934.

HÖNIGSWALD, R.: *Denker der italienischen Renaissance. Gestalten und Probleme* Basilea, 1938.

TAYLOR, H. O.: *Thouqht and Expression in the Sixteenth Century*, Nueva York, 1920.

TRINKAUS, C. E.: *Adversity's Noblemen: The Italian Humanists on Happiness*, Nueva York, 1940.

WOODWARD, W. H.: *Studies in Education during the Age of the Renaissance*, Cambridge, 1906.

Capítulo XIV: Aristotelismo

Textos

Lorenzo Valla: *Dialecticae disputationes contra Aristotelicos*, 1499. (Opera, Basilea, 1540.)

Rodolfo Agrícola: *De inventione dialectica*, Lovaina, 1515, y otras ediciones.

Mario Nizolius: *De veris principiis et vera ratione philosophandi contra pseudophilosophos libri IV*, Parma, 1553. (Obra editada por Leibniz bajo el título *Antibarbarus philosophicus*, Frankfurt, 1671 y 1674.)

Petrus Ramus: Dialecticae partitiones, París, 1543.

—*Aristotelicae animadversiones*, París, 1543.

—*Dialectique*, París, 1555.

Alejandro Achillini: De universalibus, Bolonia, 1501.

—*De intelligentiis*, Venecia, 1508.

—*De distinctionibus*, Bolonia, 1518.

Pomponazzi: *Opera*, Basilea, 1567.

MELACHTO: *Opera*, C. G. Bretschneider y H. E. Bindseil (edits.), 28 vols., Halle, 1824-60.

Montaigne: *Essais*. Numerosas ediciones, la más completa de las cuales es la de F. Strowski, P. Gebelin y P. Villey (5 vols.), 1906-33.

Sánchez: *Tractatus philosophici*, Rotterdam, 1649.

Estudios

BATISTELLA, R. M.: *Nizolio*, Treviso, 1905.

CASSIRER, E., KRISTELLER, P. O., y Randall, J. H. (edits.): *The Renaissance Philosophy of Man*, Chicago, 1948.

DOUGLAS, G., y HARDIE, R. P.: *The Philosophy and Psychology of Pietro Pomponazzi*, Cambridge, 1910.

FRIEDRICH, H.: *Montaigne*, Berna, 1949.

GIARRATANO, C.: *Il pensiero di Francesco Sánchez*, Nápoles, 1903.

GRAVES, F. P.: *Peter Ramns and the Educational Reformation of the 16th Century*, Londres, 1912.

HÖNIGSWALD, R.: *Denker der italienischen Renaissance. Gestalten und Próbleme*, Basilea, 1938.

MOREAU, P.: *Montaigne, l'homme et Vceuvre*, París, 1939.
OWEN, J.: *The Sceptics of the Italian Renaissance*, Londres, 1893.
PETERSEN, P.: *Geschichte der aristotelischen Philosophie im protestantischen Pfutschland*, Leipzig, 1921.
Revista Portuguesa de Filosofía (1951, t. 7, fase. 2). Francisco Sánchez no IV Centenário do seu nascimento, Braga, 1951. (Contiene bibliografía sobre Sánchez.)
STROWSKI, F.: *Montaigne*, París, 1906.
WADDIGTON, C.: *De Petri Rami vita, scriptis, philosophia*, París, 1849.
—*Remus, sa vie, ses écrits et ses opinions*, París, 1855.

Capítulo XV: Nicolás de Cusa

Textos:

Nicolai de Cusa Opera Omnia iussu et auctoritate Academiae Heidelbergensis ad codicum fidem edita, Leipzig, 1932.
Opera, 3 vols., París, 1514, Basilea, 1565.
Schrifien, im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften in deutscher Uebersetzung herausgegeben von E. Hoffmann, Leipzig, desde 1936.
Philosophische Schriften, A. Petzelt (ed.), vol. 1, Stuttgart, 1949.
De docta ignorantia libri tres. Testo latino con note di Paolo Rotta, Bari, 1913.
The Idiot, San Francisco, 1940.
Des Cardinals und Bischofs Nikolaus von Cusa wichtigste Schriften in deutscher Uebersetzung, F. A. Scharpff, Friburgo de Brisgovia, 1862.

Estudios:

BETT, H.: *Nicholas of Cusa*, Londres, 1932.
CLEMENS, F. J.: *Giordano Bruno und Nicolaus von Cues,* Bonn, 1847.
GANDILLAC, M. de: *La philosophie de Nicolás de Cues*, París, 1941.
GRADI, R.: *II pensiero del Cusano*, Padua, 1941.
JACOBI, M.: *Das Weltgebäude des Kard. Nikolaus von Cusa*, Berlín, 1904.
KOCH, J.: *Nicolaus von Cues und seine* Unvwelt, 1948.
MENNICKEN, P.: *Nikolaus von Kues*, Trier, 1950.
ROTTA P.: *II cardinale Niccold di Cusa, la vita ed il pensiero,* Milán, 1928.
—*Niccolò Cusano*, Milán, 1942.
SCHULTZ, R.: *Die Staatsphilosophie des Nikolaus von Kues,* Hain, 1948.
VansteEnberghe, E.: *Le cardinal Nicolás de Cues*, París, 1920.
—*Autour de la docte ignorance*, Münster, 1915 (Beiträge, 14, 2-4).

Capítulos XVI-XVII: Filosofías de la Naturaleza

Textos:

Cardano*: Hieronymi Cardani Mediolanensis philosophi et medid celeberrimi opera omnia, 10 vols.,* Lion, 1663.
Telesto*: De natura rerum iuxta propria principia,* Napoles, 1586.
Patrizzi*: Discussiones peripateticae*, Basilea, 1581.
—*Nova de universis philosophia*, Londres, 1611.
Campanella*: Philosophia sensibus demonstrata*, Nápoles, 1590.
—*Prodromus philosophiae*, Padua, 1611.
—*Atheismus triumphatus*, Roma, 1630.
—*La cittá del solé*, A Castaldo (ed.), Roma, 1910.

(En castellano, *La ciudad del sol*, Ed. Losada, Buenos Aires, 1953.)
Bruno, *Opere italiane*, G. Gentile (ed.), Bari.
I. *Dialoghi metafisici*, 1907.
II. *Dialoghi morali,* 1908.
—*Opera latine conscripta,* I y II, Nápoles, 1880 y 1886.
III y IV, Florencia, 1889 y 1891.
S. Greenberg: *The Infinite, in G. Bruno. With a translation of Bruno's Dialogue: Concerning the Cause, Principie and One,* Nueva York, 1950.
D. W. Singer: G. Bruno: *His Life and Thought. With a translation of Bruno's Work: On the Infinite Universe and Worlds*, Nueva York, 1950.
Gassendi: *Opera*, Lion; 1648, Florencia, 1727.
Paracelso: *Four Treatises of Theophrastus von Hohenheim called Paracelsus*, H. E. Sigerist (ed.), Baltimore, 1941.
—Selected Writings. Edición e Introducción de J. Jacobi. Traducción de N. Guterman, Londres, 1951.
Van Helmont, J. B.: *Opera*, Lion, 1667.
Van Helmont, F. M.: *Opuscula philosophica,* Amsterdam, 1690.
—*The Paradoxical Discourses of F. M. van Helmont*, Londres, 1685.
Weigel: *Libellus de vita beata*, Halle, 1609.
—*Der güldene Griff*, Halle, 1613.
—*Vom Ort der Welt*, Halle, 1613.
—*Dialogas de christianismo*, Halle, 1614.
—*Erkenne dich selbst*, Neustadt, 1615.
Böhme: *Werke*, 7 vols., K. W. Schiebler (ed.), Leipzig, 1840-7 (2.ª ed.).
—*Works*, C. J. Barber (ed.), Londres, desde 1909.

Estudios:

BLANCHET, L.: *Campanella*, París, 1920.
BOULTING, W.: *Giordano Bruno, His Life, Thouglit and Martyrdom*, Londres, 1914.
CICUTTINI, L.: *Giordano Bruno*, Milán, 1950.
FIORENTINO, F.: *Telesio, ossia studi storici sull'idea della natura nel risorgimento italiano*, 2 vols., Florencia, 1872-4.
GENTILE, G.: G. *Bruno e il pensiero del rinascimento*, Florencia, 1920.

Greenberg, S.: Ver el epígrafe *Textos* (Bruno).
HÓNIGSWALD, R.: *Denker der italienischen Renaissance. Gestalten und Probleme,* Basilea, 1938.
MCINTYRE, J. L.: *Giordano Bruno,* Londres, 1903.
MONDOLFO, R.: *Tres filósofos del Renacimiento,* trad. esp., Buenos Aires, 1947.
Peip, A.: *Jakob Bóhme, der deutsche Philosoph*, Leipzig, 1850.
PENNY, A. J.: *Studies in Jakob Böhme*, Londres, 1912.
—lntroduction to the Study of Jacob Bóhme's Writings, Nueva York, 1901.
Sigerist, H. E.: *Paracelsus in the Light of Four Hundred Years*, Nueva York, 1941.
SINGER, D. W.: Ver el epígrafe Textos (Bruno).
STILLMAN, J. M.: *Theophrastus Bombastus von Hohenheim, called Paracelsus*, Chicago, 1920.
TROILO, E.: *La filosofía di Giordano Bruno*, Turín, 1907.
WESSELY, J. E.: *Thomas Campanellas Sonnenstadt*, Munich, 1900.
WHYTE, A.: *Jacob Behtnen: An Appreciation*, Edimburgo, 1895.

Capítulo XVIII: El movimiento científico del Renacimiento

Textos

Leonardo da Vinci: *The Literary Works,* J. R. Richter (ed.), Oxford. 1939.
Copérnico: *Gesamtausgabe*, 4 vols.
Tycho Brahe: *Opera Omnia*, Praga, 1611, Frankfurt, 1648.
Kepler: *Opera Omnia,* 8 vols., Frankfurt, 1858-71.
Galileo: *Opere*, E. Albéri (ed.), Florencia, 1842-56.

—*Le opere di Galileo Galilei*, 20 vols., Florencia, 1890-1907.
—*Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo*, Florencia, 1632.
—*Dialogues concerning Two New Sciences*, H. Crew y A. de Salvio (traductores), Evanston, 1939.

Estudios

Aliotta, A., y CARBONARA, C.: *Galilei*, Milán, 1949.
Armitage, A.: *Copernicus, the Founder of Modern Astronomy*, Londres, 1938.
Burtt, E. A.: *The Metaphysical Foundations of Modern Physical Science*, Nueva York, 1936.
Butterfield, H.: *Origins of Modern Science*, Londres, 1949.
Dampier, Sir W. C.: *A History of Science*, Cambridge, 1929 (4.ª ed., 1948).
—*A Shorter History of Science*, Cambridge, 1944.
Dannemann, F.: *Die Naturwissenschaften in ihrer Entwicklung und in ihrem Zusammenhange*, 4 vols., Leipzig, 1910-13.
Dreyer, J. L. E.: *Tycho Brahe*, Edimburgo, 1890.
DUHEM, P.: *Études sur Léonard de Vinci*, París, 1906-13.
—*Les origines de la statique*, París, 1905-6.
Fahie, J. J.: *Galileo, his Life and Work*, Londres, 1903.
Grant, R.: *Johann Kepler. A Tercentenary Commemoration of his Life and Work*, Baltimore, 1931.
Jeans, Sir J. H.: *The Growth of Physical Science*, Cambridge, 1947.
Koyré, A.: *Études Galiléennes*, París, 1940.
McMurrich, J. P.: *Leonardo da Vinci the Anatomist*, Londres, 1930.
Sedgwick, W. T., y Tyler, H. W.: *A Short History of Science*, Nueva York, 1917 (ed. revisada, 1939).
Stimson, D.: *The Gradual Acceptance of the Copernican Theory of the Universe*, Nueva York, 1917.
Strong, E. W.: *Procedures and Metaphysics*, Berkeley, U. S. A., 1936.
Taylor, F. Sherwood: *A Short Histcry of Science*, Londres, 1939.
—*Science Past and Present*, Londres, 1945.
—*Galileo and Freedom of Thought*, Londres, 1938.
Thorndike, L.: *A History of Magic and Experimental Science*, 6 vols., Nueva York, 1923-42.

Whitehead, A. N.: *Science and the Modern World*, Cambridge, 1927 (Penguin, 1938).
Wolf, A.: *A History of Science, Technology and Philosophy in the 16th and 17th Centuries*, Londres, 1935.

Capítulo XIX: Francis Bacon

Textos

The Philosophical Works of Francis Bacon, J. M. Robertson (ed.), Londres, 1905.
Works, R. L. Ellis, J. Spedding y D. D. Heath (edits.), 7 vols., Londres, 1857-74.
Novum Organum. Editado con Introducción y notas por T. Fowler, Oxford, 1889 (2.* ed.).
The Advancement of Learning, Londres (Everyman Series).
R. W. Gibson: Francis Bacon, a Bibliography, Oxford, 1950.

Estudios

Anderson, F. H.: *The Philosophy of Francis Bacon*, Chicago, 1948.
Fischer, K.: *Francis Bacon und seine Schule*, Heidelberg, 1923 (4.ª ed.).
Nichol, J.: *Francis Bacon, his Life and Philosophy*, 2 vols., Londres y Edimburgo, 1901.

Sturt. M.: *Francis Bacon, a biography*, Londres, 1932.

Capítulo XX: Filosofía política

Textos

Maquiavelo: *Le Opere di Niccold Machiavelli*, 6 vols., L. Passerini y G. Milanesi (edits.), Florencia, 1873-77.

—*Tulle le Opere storiche e lettcraric di Niccold Machiavelli*, G. Barbèra (ed.), Florencia, 1929.

—*Il Principe*, L. A. Burd (ed.), Oxford, 1891.

—*The Prince*, W. K. Marriott (trad.), Londres, 1908 (reimpreso en Everyman Series).

—*The Discourse of Niccolò Machiavelli*, 2 vols., L. J. Walker S. J. (trad. y ed.), Londres, 1950.

—*The History of Florence*, 2 vols., N. H. Thomson (trad.), Londres, 1906.

—*The Works of Nicholas Machiavel*, 2 vols., E. Farneworth (trad.), Londres, 1762 (2.ª ed., en 4 vols., 1775).

—*The Historical, Political and Diplomatic Writtings of Niccolò Machiavelli*, 4 vols., Boston y Nueva York, 1891. (En castellano hay una buena edición del *Príncipe*, Universidad de Puerto Rico. Además: *Obras*, Barcelona, ed. Vergara; *Obras positivas*, 2.ª ed., Buenos Aires, ed. El Ateneo.)

TOMÁS MORO: *Utopía* (latín e inglés), J. H. Lupton (ed.), Londres, 1895. (Hay otras muchas versiones, incluido un texto inglés en la Everyman Series. Trad. castellana, Buenos Aires, ed. Sopena Argentina.)

—*L'Utopie ou le traité de la meilleure forme de gouvernement*. Texto latino editado por M. Delcourt, con notas explicativas y críticas. París, 1936.

—*The English Works*, Londres, 1557. Este texto está siendo reeditado, a partir de

1931 (Londres), por W. E. Campbell y A. W. Reed.

Hay varias ediciones de las obras latinas. Por ejemplo, *Opera Omnia latina*, Lovaina, 1566.

Hooker: *Works*, 3 vols., J. Keble (ed.), Oxford, 1845 (3.* ed.).

—*The Laws of Ecclesiastical Polity,* Libros I-V. Introducción por Henry Morley, Londres, 1888.

Bodin: *Method for the Easy Comprehension of History,* B. Reynolds (trad.), Nueva York, 1945.

—*Six livres de la république*, París, 1566. Edición latina, París, 1584.

Althusius: *Politica methodice digesta*, Herborn, 1603, edición aumentada, Groninga, 1610. Edición moderna por C. J. Friedrich, Cambridge (Mass.), 1932.

Grocio: De iure belli ac pacis, Washington, 1913 (edición de 1625). Trad. inglesa por F. W. Kelsey y otros, Oxford, 1925. (Esos dos vols., juntos, constituyen el n.º 3 de los «Classics of International Law».)

Estudios

ALLEN, J. W.: *A History of Political Thought in the Sixteenth Century*, Londres, 1928.

BAUDRILLART, H.: *Jean Bodin et son temps*, París, 1853.

BURD, L. A.: *Florence (II)*, *Machiavelli* (The Cambridge Modern History, vol. 1, cap. 6), Cambridge, 1902.

CAMPBELL, W. E.: *More's Utopia and his Social Teaching*, Londres, 1930.

CHAMBERS, R. W.: *Thomas More*, Londres, 1935.

CHAUVIRÉ, R.: *Jean Bodin, auteur de la République*, París, 1914.

D'ENTRÈVES, A. P.: *Natural Law. An Introduction to Legal Philosophy*, Londres, 1951.

FIGGIS, J. N.: *Studies of Political Thought from Gerson to Grotius*, Cambridge, 1923 (2.ª ed.).

FOSTER, M. B.: *Másters of Political Thought*, Vol. I, *Plato to Machiavelli* (cap. 8, Maquiavelo), Londres, 1942.

GIERKE, O. VON: *Natural Law and the Theory of Society*, 2 vols., E. Barker (trad.), Cambridge, 1934.

—*Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien*, Breslau, 1913 (3.ª ed.).

GOUGH, J. W.: *The Social Contract. A Critical Study of its Development,* Oxford, 1936.
HEARNSHAW, F. J. C.: *The Social and Political Ideas of some Great Thinkers of the Renaissance and the Reformation*, Londres, 1925.
—*The Social and Political Ideas of some Great Thinkers in the Sixxeenth and Seventeenth Centuries*, Londres, 1926.
MEINECKE, F.: *Die Idee der Staatsrdson* (Cap. 1, Machiavelli), Munich, 1929 (3.ª ed.).
RITCHIE, D. G.: *Natural Rights*, Londres, 1916 (3.a ed.).
SABINE, G. H.: *A History of Political Theory*, Londres, 1941.
VILLARI, P.: *The Life and Times of Niccold Machiavelli*, 2 vols., L. Villari (trad.), Londres, 1892.
VREELAND, H.: *Hugo Grotius*, Nueva York, 1917.

Capítulo XXI: Escolástica del Renacimiento

Textos:

Numerosos títulos de obras son mencionados en el capítulo. Aquí mencionaré solamente algunos textos seleccionados. Para ampliar las biografías pueden consultarse provechosamente los nombres correspondientes en el *Dictionnaire de théologie catholique*. La obra clásica para bibliografía de autores dominicos entre 1200 y 1700 es Quétif-Echard, *Schiptores Ordinis Praedicatorum*. Una reimpresión fotolitográfica de la edición revisada de París (1719-21) está siendo publicada por Musurgia Publishers, Nueva York. Para los autores jesuitas, consúltese Sommervogel-De Backer, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, Lieja, desde 1852.

CAYETANO: *Thomas de Vio Cardinalis Caietanus. Scripta theologica*. Vol. I, *De comparatione auctoritatis papae et concilii cum apología eiusdem tractatus*. V. M. I.

Pollet (ed.), Roma, 1936.

—*Thomas de Vio Cardinalis Caietanus* (1469-1534); *Scripta philosophica: Covu mentaría in Porphyrii Isagogen ad Praedicamenta Aristotelis*, I. M. Márega (ed.), Roma, 1934.

—*Opuscula oeconomico-socialia*, P. N. Zammit (ed.), Roma, 1934.

—*De nominum analogía. De conceptu entis*. P. N. Zammit (ed.), Roma, 1934.

—*Commentaria in de Anima Aristotelis*, Y. Coquelle (ed.), Roma, 1938.

—*Caietanus… in «De Ente et Essentia» Commentarium*, M. H. Laurent (ed.), Turín, 1934.

El Comentario de Cayetano a la *Summa Theologica* de santo Tomás está impreso en las *Opera Omnia* (edición leonina), de santo Tomás.

BELLARMINO: *Opera Omnia*, 11 vols., París, 1870-91.

—*Opera oratoria postuma*, 9 vols., Roma, 1942-8.

—*De controversiis*, Roma, 1832.

—*Tractatus de potestale summi pontificis in rebus temporalibus*, Roma, 1610.

MOLINA: *De iustitia et iure*, 2 vols., Amberes, 1615.

—*Concordia liberi arbitrii cum gratiac donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione*, París, 1876.

VITORIA: *De Indis et de Iure Belli Relectiones*, E. Mys (ed.), Washington, 1917 (Classics of International Law, n.° 7).

(En España hay la edición bilingüe de *Relectiones*, B. A. C. En 1967, el C. S. I. C. publica la 1.ª ed. crítica de la *Relectio de Indis*.)

JUAN DE SANTO TOMÁS: *Cursus Philosophicus Thomisticus* (ed. Reiser), 3 vols., Turín, 1930-8.

—*Cursus philosophicus*, 3 vols., París, 1883.

—*Joannis a Sancto Thoma O. P. Cursus theologici*, París, Tournai, Roma, desde 1931.

Estudios

BARCIA TRELLES, C.: *Francisco Suárez. Les théologiens espagnols du XVIe siécle et Vécole moderne du droit internationale*, París, 1933.

BRODRICK, J.: *The Life and Work of Blessed R. Cardinal Bellarmine*, 2 vols., Londres, 1928.

FIGGIS, J. N.: Ver en la bibliografía correspondiente a Suárez.

FRITZ, G., y MICHEL, A.: «Scolastique» (sec. 3.ª) en el *Dictionnaire de théologie catholique*, vol. 14, cois. 1715-25, París, 1939.

GIACÓN, G.: *La seconda scolastica*. I, I grandi commentatori di san Tommaso; II, *Precedente teoretiche ai problemi giuridici*; III, *I Problemi giuridico-politici*, Milán, 1944-50.

LITTLEJOHN, J. M.: *The Political Theory of the Schoolmen and Grotius*, Nueva York, 1896.

RÉGNON, T. DE: *Bañes et Molina*, París, 1883.

SCOTT, J. B.: *The Catholic Conception of International Law. Francisco de Vitoria, Founder of the Modern Law of Nations: Francisco Suárez, Founder of the Philosophy of Law in general and in particular of the Law of Nations*, Washington, 1934.

SMITH, G. (ed.): *Jesuit Thinkers of the Renaissance. Essays presented to John F. McCormick, S. I.*, Milwaukee, Wis., 1939.

SOLANA, M.: *Historia de la filosofía española en el siglo XVI*, Madrid, 1940.

STEGMÜLLER, F.: *Geschichte des Molinismus. Band I, Neue Molinaschriften*, Münster, 1935 (Beiträge, 32).

STREITCHER, K.: *Die Philosophie der spanischen Spátscholastik an den deutschen Universitáten des siebzehnten Jahrhunderts*, Münster, 1928.

VANSTEENBERGHE, E.: «Molinisme» (y bibliografía) en el *Dictionnaire de théologie catholique*, vol. 10, cois. 2094-2187, París, 1928.

Capítulos XXII-XXIII: Francisco Suárez

Textos:

Opera, 28 vols., París, 1856-78.

Metaphysicarum Disputationum Tomi duo, Salamanca, 1597. (Numerosas

ediciones, hasta la de Barcelona 1883-4. Hay otra edición moderna, con texto castellano, Madrid, Ed. Gredos.)

Selections from Three Works of Francisco Suárez S. I. (*De legibus, Defensio fidei catholicae, De triplici virtute theologica*), 2 vols., en el primero los textos latinos, en el segundo la traducción inglesa, Oxford, 1944. (Classics of International Law, n.° 20.)

(En España, el Instituto de Estudios Políticos ha iniciado una edición bilingüe de *Las Leyes*, vol. I, 1967.)

Entre las bibliografías puede mencionarse *Bibliográfica* Suareciana, por P. Múgica, Granada, 1948.

Estudios

AGUIRRE, P.: *De doctrina Francisci Suarez circa potestatem Ecclesiae in res temporales*, Lovaina, 1935.

ALEJANDRO, J. M.: *La gnoseologia del Doctor Eximio y la acusación nominalista*, Comillas, 1948.

BONET, A.: *Doctrina de Suárez sobre la libertad, Barcelona*, 1927.

BOUILLARD, R.: «Suárez: Théologie pratique». En *Dictionnaire de théologie catholique*, vol. 14, cols. 2691-2728, París, 1939.

BOURRET, E.: *De l'origine du pouvoir d'aprés Saint Thomas et Suárez*, París, 1875.

BREUER, A.: *Der Gottesbeweis bei Thomas und Suárez. Ein wissenchaftlicher Gottesbeweis auf der Grundlage von Potenz und Aktverhältnis oder Abhängigkeitsverhältnis*, Friburgo de Suiza, 1930.

CONDE Y LUQUE, R.: *Vida y doctrinas de Suárez*, Madrid, 1909.

DEMPF, A.: *Christliche Staatsphilosophie in Spanien*, Salzburgo, 1937.

FIGGIS, J. N.: *Some Political Theories of the aerly Jesuits* (traducciones de la Royal Historical Society, XI, Londres, 1897).

—*Studies of Political Thought from Gerson to Grotius*, Cambridge, 1923, 2.ª ed.

—*Political Thought in the lóth Century* (The Cambridge Modern History, vol. 3, cap. 22), Cambridge, 1904.

GIACÓN, C.: *Suárez*, Bréscia, 1945.

GÓMEZ ARBOLEYA, E.: *Francisco Suárez* (1548-1617) Granada, 1947.

GRABMANN, M.: *Die disputationes metaphysicae des Franz Suárez in ihrer*

methodischen Eigenart und Fortwirkung (*Mittelalterliches Geistesleben*, vol. I, páginas 525-60). Munich, 1926.

HELLÍN, J.: *La analogía del ser y el conocimiento de Dios en Suárez*, Madrid, 1947.

ITURRIOZ, J.: *Estudios sobre la metafísica de Francisco Suárez S. I*, Madrid, 1949.

LILLEY, A. L.: *Francisco Suárez. Social and Political Ideas of some Great Thinker of the XVIth and XVIIth Centuries*, Londres, 1926.

MAHIEU, L.: *François Suárez. Sa philosophie et les rapports qu'clle a avec la théologie*, París, 1921.

(Réplicas de P. Descoqs a esa obra, en Archives de philosophie, vol 2 [páginas 187-298] y vol. 4 [págs. 434-544], París, 1924 y 1926.)

MONNOT, P.: «Suárez: vie et oeuvres», *Dictionnaire de théologie catholique*, vol. 14, coJs. 2638-49, París, 1939.

PLAFFERT, F.:, *Suárez als Völkerrechtslehrer*, Würzburg, 1919.

RECASENS SICHES, L.: *La filosofía del derecho en Francisco Suárez*, Madrid, 1927.

REGOUT, D.: *La doctrine de la guerre juste de Saint Augustin à nos jours* (páginas 194-230), París, 1934.

ROMMEN, H.: *Die Staatslehre des Franz Suárez*, Munich, 1927.

SCORRAILLE, R. DE: *Frangois Suárez et la Compagnie de Jesús*, 2 vols. París.

SCOTT, J. B.: *The Catholic Conception of International Law. Francisco de Vitoria, Founder of the Modern Law of Nations; Francisco Suárez, Founder of the Modern Philosophy of Law in general and in particular of the Law of Nations*, Washington, 1934.

WERNER, K.: *Franz Suárez und die Scholastik der letzten Jahrhunderte*, 2 vols., Ratisbona, 1861 y 1889.

ZARAGÜETA, J.: *La filosofía de Suárez y el pensamiento actual*, Granada, 1941.

Entre las publicaciones especiales de revistas o colecciones de artículos consagrados a la filosofía de Suárez, pueden mencionarse las siguientes:

Actas del IV Centenario del nacimiento de Francisco Suárez, 1548-1948, 2 vols., Madrid, 1949-50. (Contienen artículos sobre las ideas teológicas, filosóficas y políticas de Suárez.)

Archives de philosophie, vol. 18, París, 1949.

Pensamiento, vol. 4, número extraordinario, «Suárez en el IV centenario de su nacimiento», Madrid, 1948. (Ese número de Pensamiento contiene valiosos estudios sobre las ideas metafísicas, epistemológicas, políticas y jurídicas de Suárez.)

Razón y Fe, tomo 138, fases. 1-4, julio-octubre 1948. Centenario de Suárez, Madrid, 1948. Suárez es considerado como filósofo y como teólogo, pero principalmente como filósofo.

Las dos obras siguientes tratan principalmente de aspectos teológicos del

pensamiento de Suárez:

Estudios Eclesiásticos, vol. 22, núms. 85-6, abril-setiembre 1948. Francisco Suárez en el Cuarto Centenario de su nacimiento, Madrid, 1948.

Miscelánea Comillas, IX. «Homenaje al Doctor Eximio P. Francisco Suárez S. I. en el IV centenario de su nacimiento, 1548-1948». Comillas (Santander), 1948.

Entre las obras publicadas en conexión con el tercer centenario de la muerte de Suárez (1917), pueden mencionarse:

Conmemoración del tercer centenario del Eximio Doctor español Francisco Suárez S. I. (1617-1917), Barcelona, 1923.

P. *Franz Suárez S. I. Gedenkblátter zu seinem dreihundertjáhrigen Todestag. Beiträge zur Philosophie des P. Suárez,* por. K. Six. etc., Innsbruck, 1917.

Rivista di Filosofía Neo-scolastica, X (1918).

Scritti vari publicati in occasione del terzo centenario della morte di Francesco Suárez, per cura del prof. Agostino Gemelli, Milán, 1918.

RIVIÈRE, E. M., y SCORRAILLE, R. DE: *Suárez et son aeuvre. A l'occasion du troisièmt centenaire de sa mort,* 1617-1917. Vol. 1, *La bibliographie des ouvrages imprimés et inédits* (E. M. Rivière), vol. 2, *La doctrine* (R. de Scorraille), Toulouse-Barcelona, 1918.

Notas

[1]El empleo de la frase «el poder indirecto» supone una interpretación de la doctrina de santo Tomás. <<

[2]Es decir, Hervaeus Natalis, que llegó a ser maestro general de los dominicos en 1318. <<

[3]La relación es un *modus essendi ad aliud, qui est ipse respectus relationis*. I *Sent.* (A), 33, 1. <<

[4]*Relatio est alia res a suo fundamento, et tamen non facit compositionem. Ibid.* <<

[5]*Relata realia ex natura sui fundamenti habent inter se necessariam coexigentiam ratione fundamenti*. *Ibid.* (A), 31, 1. *In creaturis realis relatio requirit dependentiam in relato*. *Ibid.* (A), 30, 2. <<

[6]*Quaestio de natura cognitionis*, edición J. Koch, p. 18. <<

[7]I *Sent.* (A), 13, 1, y 33, 1. <<

[8]I *Ibid.* (C), 33, 1. <<

[9]II *Sent.*, 3, 7, 8. <<

[10] II *Sent.*, 9, 3, 3, p. 114, a A. Damos la paginación según la edición de 1596 (Roma). <<

[11]*Ibid.* <<

[12]*Ibid.*, p. 115. a F. <<

[13]II *Sent.*, 3, 2, 4, p. 30, c F. <<

[14]*Ibid.*, p. 66, b D. <<

[15]*Ibid.*, 9, 2, 3, p. 109, b A B. <<

[16]*Ibid.*, 11, 4, 2, pp. 142-5. <<

[17]I *Sent.*, 9, 1, p. 319, a B. <<

[18]La *philosophie au moyen-âge,* p. 632. <<

[19]I *Sent.*, 9, 1, p. 320, a B. <<

[20]*Ibid.*, p. 321, b B C. <<

[21]*Die patristische und scholastische Philosophie*, p. 526. <<

[22]I *Sent.*, 9, 1, p. 321 a D E. <<

[23]I *Sent.*, 9, 1, p. 321, b B. <<

[24]*Ibid.*, 23, 2, p. 539, a F-b A. <<

[25]*Prologus in Sent.*, 5, p. 66, a D. <<

[26]*Ibid.*, a F. <<

[27]*Ibid.*, a E. <<

[28]1 *Sent.*, 35, 4, 2, p. 816, b C-E. <<

[29]*Prologus in Sent.*, *proemium*, 3, p. 25, a F. Pedro Aureoli argumenta en ese lugar que es posible que un acto de intuición exista en ausencia del objeto. También Ockham mantuvo esa opinión. La observación sobre el mantenimiento del estrecho contacto con la experiencia es incidental en el contexto; pero no por ello es menos significativo, y enuncia un principio. <<

[30]*Der Konzeptualismus… des Franziskanererzbischofs Petrus Aureoli*, p. 197. <<

[31]II *Sent.*, 16, 1, 1, p. 218, b. <<

[32]*Ibid.*, p. 219, a B. <<

[33]*Ibid.*, 12, 2, 1, p. 174, b D. <<

[34]*Ibid.*, 15, 1, 1, p. 223, a F. <<

[35]*Ibid*., 15, 1, 2, p. 223, b A-C. <<

[36]*Ibid.*, b E-F. <<

[37]*Ibid.*, p. 224, b D-F. <<

[38]II *Sent.*, 15, 1, 2, p. 226, a E-F. <<

[39]*Ibid.*, p. 226, a F-b B. <<

[40]*Ibid.*, 19, I, p. 246, b D. <<

[41]*Ibid.*, 19, 1, p. 247, a. <<

[42]I *Sent.*, 38, 3, p. 883, b C-D. <<

[43]*Ibid.*, p. 888, a B. <<

[44]*Ibid.*, p. 889, b A. <<

[45]*Ibid.*, 39, 3, p. 901, a C. <<

[46]*Ibid.*, a F-b A. <<

[47]*Ibid.*, p. 902, a F-b B. <<

[48]Sobre este tema ver J. Koch, *Durandus de S. Porciano O. P.*, en *Beiträge zur Gesch. des Mittelalters*, 26, 1, pp. 199 y ss., Münster, 1927. <<

[49]*Ibid.*, pp. 340-69. <<

[50]Como parece haber sido ordenado subdiácono en febrero de 1306, lo más probable es que naciese antes de 1290; según el P. Boehner, hacia 1280. <<

[51]El P. Boehner sigue a Pelster al interpretar *inceptor* en el sentido estricto, es decir, en el de quien ha cumplido todos los requisitos para el doctorado, pero no ha llegado a hacerse realmente cargo de sus deberes como profesor. Si se acepta esa interpretación es fácil explicar por qué el *Venerabilis Inceptor* pudo a veces ser llamado *doctor* e incluso *magister*; pero yo creo que la palabra *inceptor* no debe entenderse en el sentido de que el hombre a quien se aplica fuese, o pudiese ser, un doctor en funciones. La palabra se usaba para el candidato al doctorado, y aunque Ockham estaba cualificado para tomar ese grado no parece que llegase a tomarlo realmente. En cuanto a su título honorífico, «*Venerabilis Inceptor*», la primera palabra le fue aplicada como fundador del «nominalismo», y la segunda, como hemos visto, se refería simplemente a su posición en el momento en que llegaron a término sus estudios de Oxford. Digamos incidentalmente que no hay prueba alguna de que estudiase alguna vez en París o se doctorase allí. <<

[52]La palabra *ordinatio* fue utilizada para denotar el texto o la parte de un texto escrita realmente o dictada en persona por un «lector» medieval con vistas a su publicación. <<

[53]*Tractatus de successivis*, edición Boehner, p. 29. <<

[54]Ver E. Iserloh: *Un die Echtheit des Centiloquium. Gregorianum*, 30 (1949), 78-103. <<

[55]Ver, por ejemplo, Georges de Lagarde (Cf. *Bibliografía*), IV, pp. 63-66; V, pp. 7 y ss. <<

[56]Ed. Bochenski, p. 1. <<

[57]Obra editada por P. Boehner O. F. M. Instituto Franciscano de San Buenaventura, Nueva York, y E. Nauwelaerts, Lovaina. *Pars prima*, 1951. <<

[58]Editado por P. Boehner, O. F. M., *ibid.*, 1951. <<

[59]Citada en nuestra *Bibliografía*. <<

[60]I *Sent.*, 2, 8, Q. <<

[61]*Summa totius logicae*, 1, 63. <<

[62]*Quodlibet*, 4, 19. <<

[63]I *Sent.*, 2, 4, D. <<

[64]*Ibid.*, 2, 6, B. <<

[65]I *Sent.*, 2, 8, Q. <<

[66]*Ibid.*, 2, 6, E E. *Respondeo quod conveniunt* (*Socrates et Plato) aliquibus, quia seipsis, et quod Socrates convenit cum Platone non in aliquo sed aliquo, quia seipso.* <<

[67]*Expositio aurea*, 3, 2, 90 R. <<

[68]Ver nuestro volumen II. <<

[69]*Quodlibet* 4, 19. <<

[70]*Ibid.* <<

[71]*Summa totius logicae*, 1, 12. <<

[72]Cf. *S. T*. I, 76, 2*, ad* 4; I, 85, 2. <<

[73]I *Sent.*, 2, 4, M. <<

[74]*Ibid.* <<

[75]*Ibid.*, O. <<

[76]*Summa totius logicae*, 3, 2. <<

[77]*Ibid.* <<

[78]*Ibid.* <<

[79]I *Sent.*, 2, 6. D. <<

[80]I *Sent.*, 3, 2, F. <<

[81]*Prol. Sent.*, 1, 2. <<

[82]*Ibid.* <<

[83]I *Sent*., 27, 3, K. <<

[84]*Quodlibet*, 1, 13. <<

[85]*Ibid.*, 1, 14. <<

[86]*Ibid.* <<

[87]II *Sent.*, 15, E. <<

[88] *Quodlibet*, 1, 13. <<

[89]*Ibid.*, 6, 6. <<

[90]*Ibid.* <<

[91]*Ibid.*. 5. 5. <<

[92]*Ibid.* <<

[93]*Ibid.* <<

[94]*Ibid.*, 6, 6. <<

[95]I *Sent.*, 41, 1, E. <<

[96]II *Sent*., 2, H. <<

[97]Cf. *Expositio aurea*, 2, 64, V. <<

[98]I *Sent*., 30, 1, S. <<

[99]*Ibid.*, R. <<

[100]*Expositio aurea*, 2, 64, R. <<

[101]I *Sent*., 30, 5. <<

[102]II *Sent*., 2, G. <<

[103]I *Sent.*, 35, 5, N. <<

[104]II *Sent.*, 3, B. <<

[105]I *Sent*., 1, 3, N. <<

[106]I *Sent.*, 41, l, F. <<

[107]II *Sent.*, 9, C. D. E. <<

[108]*Tractatus de successivis*, ed. Boehner, p. 47. <<

[109]*Ibid.*, p. 46. <<

[110]Ese tratado es una compilación; pero es una compilación de escritos auténticos de Ockham. Ver en este volumen cap. 3, 2. <<

[111]2, 9. <<

[112]Cf. *Tractatus de successivis*, ed. Boehner, pp. 41-2. <<

[113]Las definiciones aristotélicas pueden verse en el primer volumen de esta historia. <<

[114]II *Sent.*, 12 D. <<

[115]*Tractatus de succcesivis*, ed. Boehner p. 111. <<

[116]*Ibid.*, p. 119 <<

[117]*Ibid*., 9, 37. <<

[118]*Prol. Sent.*, 9, N. <<

[119]*Ibid.* <<

[120]*Ibid.*, D, D. <<

[121]III *Sent.*, 9, T. <<

[122]I *Sent.*, 3, 1, E. <<

[123]*Quodlibet*, 2, 7; *Summa totius logicae*, 3. 2. <<

[124]I *Sent.*, 2, 9, P. <<

[125]*Ibid.*, X. <<

[126]*Ibid.*, P. <<

[127]III *Sent.*, 9. R. <<

[128]*Ibid.*, 9, Q. <<

[129]*Ibid.*, R. <<

[130]III *Sent.*, E. <<

[131]*Expositio aurea*, 2, 39, V. <<

[132]I *Sent.*, 3, 1, D. <<

[133]*Ibid.*, F. <<

[134]*Ibid.*, 3, 4, D. F. <<

[135]Se trata del principio de que todo lo que se mueve es movido por otro (*quidquid movetur ab alio movetur*). <<

[136]Cf, Quodtibet, 7, 22-3. <<

[137]*Ibid.*, 4, 2. <<

[138]*Summulae in libros physicorum*, 2, 6. <<

[139]II *Sent.*, 3 NN; *Quodlibet*, 4, 1. <<

[140]I *Sent.*, 1, 4, E. <<

[141]*Quodlibet*, 2. 1. <<

[142]*I Sent.*, 2, 10, O. <<

[143]*Ibid.* <<

[144]*Quodlibet*, 1, 1. <<

[145]*I Sent.*, 35, 2, C. <<

[146]*Prol. Sent.*, 2, D, D. <<

[147]I *Sent.*, 2, 9, P. <<

[148]*Ibid.*, R. <<

[149]*Ibid.*, 3, 2, F. <<

[150]*Ibid.*, M. <<

[151]Cf. I *Sent.*, 35, 5, C <<

[152]En otras palabras, Ockham consideraba que los defensores de la teoría habían sido desorientados por el lenguaje, confundiendo palabras o nombres con cosas. <<

[153]I *Sent.*, 35, 5, E. <<

[154]*Ibid.*, G. <<

[155]*Ibid.*, E. <<

[156]*Ibid.*, G. <<

[157]*Ibid.* <<

[158]*Ibid.* <<

[159]*Ibid.* <<

[160] *Ibid.* <<

[161]Cf. I *Sent.*, 35, 5, E. <<

[162]*Ibid.*, M. <<

[163]*Ibid.*, 35, 2, D. <<

[164]*Ibid.*, <<

[165]*Ibid.*, 38, 1, L. <<

[166]*Ibid.*, M. <<

[167]Santo Tomás sostenía que los acontecimientos futuros contingentes están presentes a Dios en virtud de su eternidad, y que Él los conoce como presentes. <<

[168]E. Boehner, p. 15. <<

[169]*Ibid.* <<

[170]2,32. <<

[171]4, 4. <<

[172]I *Sent.*, 45,1, C. <<

[173]*Ibid.*, G. <<

[174]*Ibid.*, 42, 1, G. <<

[175]*Quodlibet*, 1, 12. <<

[176]*Ibid.*, 1, 10. <<

[177]*Ibid.*, 2, 1. <<

[178]II *Sent.*, 22, H. <<

[179]*Quodlibet*, 2, 10. <<

[180]II *Sent.*, 26, E. <<

[181]*Ibid.* <<

[182]*Ibid.*, D. <<

[183]*Ibid.*, 9, C C. <<

[184]IV *Sent.*, 7, F. <<

[185]2, 10. <<

[186]*Quodlibet*, 2, 10; II *Sent*., 22, H. <<

[187]*Quodlibet*, 2, 11. <<

[188]*Ibid.*, 2, 10. <<

[189]Ver en nuestro volumen anterior el capítulo dedicado a Olivi y a otros pensadores franciscanos. <<

[190]*Quodlibet*, 2, 10. <<

[191]II *Sent*., 24, L. <<

[192]*Ibid.*, K. <<

[193] *Ibid.*, 25, O. <<

[194]*Ibid.*, A A. <<

[195]I Sent., 25, J. <<

[196]*Quodlibet*, 4, 11. <<

[197]III *Sent.*, 1 B; cf. I *Sent.*, 23, 1, C. <<

[198]I *Sent.*, 25, 1, J. <<

[199]*Ibid.*, 23, 1, C. <<

[200]*Ibid.*, 1, 3, U. <<

[201]*Quodlibet*, 1, 16. <<

[202]*Ibid.* <<

[203]III *Sent.*, 10, H. <<

[204]I *Sent.*, 1, 4, S. <<

[205]*Ibid.*, E. <<

[206]I *Sent*., 6, P. <<

[207]III *Sent*., 10 D. <<

[208]Cf. III *Sent*., 4, M; *ibid*., 10, D; IV Sent., 12, C. <<

[209]III *Sent*., 13, U. <<

[210]II *Sent*., 5, H. <<

[211]Sobre la teoría moral de Scoto ver el capítulo correspondiente en nuestro volumen anterior. <<

[212]II *Sent*., 19, P. <<

[213]IV *Sent*., 9, E-F. <<

[214]III *Sent*., 12, AAA. <<

[215]II *Sent*., 19, O. <<

[216]Cf. *Opus nonaginta dierum*, c. 95. <<

[217]I *Sent*., 41, K. <<

[218]II *Sent.*, 12, NN. En cuanto a la referencia a la Ética de Aristóteles, cf. *Ética a Nicómaco*, 1107, a. <<

[219]III *Sent*., 12 CCC. <<

[220]*Ibid.*, CCC-DDD. <<

[221]Cf. *Ética a Nicómaco*, 1105, a b. <<

[222]III *Sent*., 13, O. <<

[223]Sobre ese tema, ver capítulo siguiente. <<

[224]III *Sent.*, 13, C. <<

[225]*Ibid.*, 12, CCC. <<

[226]*Opus nonaginta dierum*, c. 14. <<

[227]*Dialogus*, 22, 6. <<

[228]*Opus nonaginta dierum*, c. 2. <<

[229]*Dialogus*, 1, 3, 2, 24. <<

[230]1, 13. <<

[231]*Dialogus*, 2, 3, 1, 27. <<

[232]*Ibid.*, 2, 3, 2, 6. <<

[233]*Opus nonaginta dierum*, 2, 4. <<

[234]Ockham no negó la supremacía pontificia como tal; lo que rechazó fue lo que él llamaba supremacía «tiránica». <<

[235]*Recherches de théologie ancienne et médiévale* (1933), pp. 40-79, 192-204. <<

[236]2, 3, concl., 3. <<

[237]I *Sent.*, 19, concl., 6, *ad* 5. <<

[238]*Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, VI, 2. Las referencias a «Lappe» en la exposición que sigue son referencias a esa edición, fechada en 1908. <<

[239]*Medieval Studies*, vol. I, 1939, pp. 179-280. Las referencias al *Exigit* en las páginas siguientes remiten a esa edición. <<

[240]Lappe, p.4. <<

[241]*Ibid.*,6*, 33. <<

[242]Lappe, 6*, 15-16. <<

[243]Cf. *Exigit.*, p. 235. <<

[244]*Lappe*, 9*, 15-20. <<

[245]Lappe, 13*, 9-12. <<

[246] *Exigit*, p. 237. <<

[247]Lappe, 34*, 7-9. <<

[248]*Ibid.*, 12*, 20-3. <<

[249]*Ibid.*, 13*, 19-20. <<

[250]p. 225. <<

[251]Lappe, 31*, 16-17. <<

[252]Lappe, 33*, 12-14. <<

[253]*Ibid.*, 18-19. <<

[254]*Exigit.*, p. 185. <<

[255]Lappe, 39*, 8. <<

[256]Cf. *Exigit*, pp. 181-2. <<

[257]Lappe, 41*, 31-4. <<

[258]*Ibid.*, 40*, 26-33. <<

[259]Teodorico acertó en la explicación de la forma del arco, aunque no en la de sus colores. <<

[260]II *Sent.*, 18, J. <<

[261]*Ibid.*, 9, E, <<

[262]12, 9. <<

[263]*Timeo*, 56a. <<

[264]62d., p. 280. <<

[265]140a., p. 273. Cito según la edición de A. O. Menut y A. J. Denomy. <<

[266]140d,-141a., p. 275. <<

[267]141b., p. 276. <<

[268]*Josué*, 10, 13. <<

[269]141d-142a, pp. 276-7. <<

[270]142b, p. 277. <<

[271]143c-d, p. 278. <<

[272]144b, p. 279. <<

[273]38b-c, p. 243. <<

[274]38a-b, p. 243. <<

[275]39b-c, p. 244. <<

[276]Una sociedad «perfecta» es una sociedad que se basta a sí misma, que posee en si misma todos los medios necesarios para alcanzar su propio fin. <<

[277]*Naissance de l’esprit laíque*; Cuaderno 2.°, *Marsile de Padoue*. <<

[278]*Def. pacis*, 2, 26, 19. <<

[279]1, 3. <<

[280]1, 4. <<

[281]1, 5. <<

[282]1, 5-6. <<

[283]1, 9, 5. <<

[284]1, 9, 7. <<

[285]1, 5, 7. <<

[286]1, 11. <<

[287]1, 10, 3. <<

[288]1, 10, 5. <<

[289]2, 8, 5. <<

[290]12, 7-8. <<

[291]2, 12, 9. <<

[292]2, 9, 3. <<

[293]1, 4. <<

[294]1, 12, 3. <<

[295]1, 12, 4. <<

[296]1, 13, 8. <<

[297]1, 15, 3; cf. 1, 16. <<

[298]1, 17, 2. <<

[299]1, 18. <<

[300]1, 19. <<

[301]2, 4. <<

[302]2, 10. <<

[303]2, 14. <<

[304]2, 26. <<

[305]La *philosophie au moyen-âge* (1944), p. 592. <<

[306]*Ibid.*, p 691. <<

[307]*Histoire de la Philosophie Médiévale*, tomo III (1947), p. 142. <<

[308]*Imitación de Cristo*, 1, 1; 1, 2; 1, 3. <<

[309]Edición A. Dondaine, O. P., 1936, p. 1. <<

[310]P. 3. <<

[311]P. 5. <<

[312]P. 7. <<

[313]*Ibid.* <<

[314]Pp. 7-8. <<

[315]P. 9. <<

[316]*Prologus generalis*; edición H. Bascour, O. S. B., 1935. <<

[317]P. 12. <<

[318]P. 21. <<

[319]P. 22. <<

[320]Maestro Eckhart, *Die lateinischen Werke*: *erster Band*, fasc. 2, pp. 98-100, Stuttgart-Berlin, 1938. <<

[321]Eckhart, *Ibid.*, fasc. 1, p. 52, Stuttgart-Berlín, 1937. <<

[322]*Opus tripartitum, Prologus generalis*; ed. H. Bascour O. S. B., p. 18. <<

[323]*Ibid.*, p. 16. <<

[324]*Opus tripartitum, Prologus generalis*, p. 16. <<

[325]Munich, 1926. <<

[326]1. 29. <<

[327]*Proslog*., 27, y *Monol*., 31. <<

[328]9, 6. <<

[329]*Summa Theologica*, 1, 4, 3, ad 4. <<

[330]Eckhart, *Die deutschen Werke: erster Band, Meister Eckhart's Predigten*, fasc. 2, p. 143. <<

[331]1, 8, 1, *ad* 1 y ss. <<

[332]Obra citada, fasc. 1, pp. 69-70. <<

[333]Eckhart, *Die lateinischen Werke: erster Band*, fasc. 1, p. 50, Stuttgart-Berlin, 1937. <<

[334]*Opus tripartitum*, *Prologi*, p. 18; ed. H. Bascour, O. S. B. <<

[335] *Opus tripartitum, Prologi*, p. 14. <<

[336]1, 3. <<

[337]*Die lateinischen Werke: erster Band*, fasc. 1, pp. 49-50. <<

[338]Cf. Daniels, *Eine lateinische Rechtfertigungsschrift des Meister Eckhart*, p. 10, n.° 8. *Beiträge*, 23, 5, Münster, i. W., 1923. <<

[339]Comentario al *De la jerarquía celeste*, del Pseudo-Dionisio, 4. <<

[340] *Conf.*, 11, 7. <<

[341]Cf. duodécimo sermón alemán, pp. 197-8. Cf. p, 189, n.° 3. <<

[342]Cf. Eckhart, *Die deutschen Werke: erster Band. Meister Eckhart's Predigten*, fasc. 1, pp. 24-25. Stuttgart-Berlín, 1936. <<

[343]*Libro de la Sabiduría*, 6, 16; obra citada, fasc. 2, pp. 99-115. <<

[344]Obra citada, p. 119. <<

[345]*Daniels*, p. 5, n.° 4; p. 17, n.° 6. <<

[346]*Ibid.*, p. 15, n.° 1. <<

[347]*Libro de Verdad*, 332, 16. <<

[348]*Vita*, 21-4, p. 178. <<

[349] *Ibid.*, 178, 24 179, 7. <<

[350]Cf. *Vita*, 50 y 51, p. 176. <<

[351]*Adorno*, 2, 2. <<

[352]*Adorno*, 3, 4. <<

[353]P. L., 25, 22, AB. <<

[354]*De Veritate*, 16, 1, obj. 1. <<

[355]*Ibid.*, 17, 2, *ad* 3. <<

[356]Gerson murió en 1429. Para detalles cronológicos, ver *La vie et les œuvres de Gerson*, de P. Glorieux. (*Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, tomo 18, pp. 149-92, París, 1951.) <<

[357]*Opera*, 3, col. 13. <<

[358]*Ibid.*, col. 26. <<

[359]*San Marcos*, 1, 15. <<

[360]*Jean Gerson, Commentateur Dioysien*, París, 1940. <<

[361]1, 7. <<

[362]El *De liberorum educatione*, publicado en 1540 por Aeneas Sylvius Piccolomini, que fue más tarde el papa Pió II, estaba tomado en gran parte del *De Oratore* de Quintiliano, que había sido descubierto en 1416, y de una obra sobre educación atribuida a Plutarco. <<

[363]Para algunas observaciones sobre el valor de las traducciones de Platón y Plotino por Marsilio, ver J. Festugière, *La philosophie de l'amour de Marsile Ficin*, Apéndice I, pp. 141-52. <<

[364]En el mundo greco-romano llegó a conocerse como «literatura Hermética» una considerable cantidad de escritos, que trataban de temas religiosos, teosóficos, filosóficos, médicos, astrológicos y alquimísticos. Esa literatura fue de algún modo atribuida o puesta bajo el patrocinio del «Hermes tres veces grande», que era el dios egipcio Thoth, identificado por los griegos con Hermes. <<

[365]Cf. *De ente et uno*, 4. <<

[366]*Ibid.*, 5. <<

[367]*Oratio de hominis dignitate*, ed. E. Garin, p. 104. <<

[368]*Oratio de hominis dignitate*, p. 106. <<

[369]*Heptaplus*, ed. E. Garin, pp. 186-8. <<

[370]*Ibid.*, p. 220. <<

[371]*Ibid.*, p. 244. <<

[372]*Ibid.*, p. 222. <<

[373] *De voluntate*, 1, 10. <<

[374]*De immortalitate animae*, 10; *Apología*, 1, 3. <<

[375]*Ibid.* <<

[376]*De immortalitate animae,* 9. <<

[377]Cf. *Ibid.*, 9-10. <<

[378]*Acerca del conocimiento de lo universal por la mente humana*, ver, por ejemplo, *Apología*, 1, 3. <<

[379]*De immortalitate animae*, 4. <<

[380]*Ibid.*, 14. <<

[381]*Ibid.* <<

[382]*De immortalilate animae,* 13-14. <<

[383]*Ibid.*, 14. <<

[384]*Ibid.* <<

[385]*Ibid.*, 10. <<

[386]*De la sagesse*, 2, 3, 29 <<

[387]P. 207. <<

[388]P. 211. <<

[389] *De docta ignorantia*, 1, 4. <<

[390] *Ibid.*, 2, 1. <<

[391] *De docta ignorantia*, 1, 5. <<

[392] *Ibid.*, 1, 21. <<

[393] *Ibid.*, 1, 3. <<

[394] *Ibid.*, 1, 12. <<

[395] *De venatione sapientiae*, 14. <<

[396] *Ibid.*, 13. <<

[397] 8. <<

[398] *De docta ignorantia*, 2, 3. <<

[399] *Ibid.*, 2, 11. <<

[400] *Ibid.*, 2, 4. <<

[401] *Ibid*., 2, 2. <<

[402] *Ibid*., 2, 4. <<

[403] 2, 7. <<

[404] 12. <<

[405] 2, 14. <<

[406] *De docta ignorantia*, 2, 4. <<

[407] *Ibid.* <<

[408] *De venatione sapientiae*, 9. <<

[409] *De ludo globi*, 1. <<

[410] *Ibid.* <<

[411] *Ibid*., 2. <<

[412] *De docta ignorantia*, 2, 11. <<

[413] *Ibid.*, 2, 12. <<

[414] *Ibid.* <<

[415] *Ibid.* <<

[416] *De docta ignorantia*, 2, 6. <<

[417] *De docta ignorantia*; cf. *De coniecturis*, 21, 3. <<

[418] *De docta ignoratia*, 3, 1. <<

[419] *Ibid.*, 2, 5. <<

[420] *Ibid.*, 2, 6. <<

[421] *Ibid*., 2, 9. <<

[422] 3, 13. <<

[423] *De docta ignorantia*, 3, 3. <<

[424] *De ludo globi*, 1. <<

[425] *Ibid.* <<

[426] *De docta ignorantia*, 3, 2. <<

[427] *De visione Dei*, 19-21. <<

[428] *Ibid.*, 21. <<

[429] *De docta ignorantia*, 3, 12. <<

[430] *De rerum natura*, 8, 3. <<

[431] *Dialogo secondo, Opere*, I, pp, 175-6. <<

[432] *Ibid.*, p. 179. <<

[433] *Dialogo quinto*, pp. 247 y ss. <<

[434] *Dialogo primo*, p. 298. <<

[435] Ver más adelante, nuestra nota 1 al capítulo 17. <<

[436] Llevan el número cinco en la serie de *Objeciones* publicadas en las obras de Descartes. <<

[437] Parece probable que el término «mónada» fuete adoptado por Leibniz del más joven de los Van Helmont, o por una lectura de Bruno sugerida por el mismo Van Helmont. <<

[438] *Von der Gnadenwahl*, 1, 3. <<

[439] *Ibid.*, 1, 3-5 <<

[440] *Ibid.*, 1, 3. <<

[441] *Ibid.*, 1, 9-10. <<

[442] Cf. *Von der Gnadenwahl*, 8. 8. <<

[443] 6. <<

[444] Capítulo 16, 7. <<

[445] 1, 129. <<

[446]*De augmentis scientiarum*, 2, 1, <<

[447] *Ibid.*, 2, 4. <<

[448] *Ibid.*, 3, 1 <<

[449] *Ibid.* <<

[450] *Ibid.*, 2. <<

[451] *Ibid.*, 4. <<

[452] *De augmentis scientiarum*, 5. <<

[453] *Ibid.* <<

[454] *Ibid*. E. <<

[455] *De augmentis scientiarum*, 4. <<

[456] *Ibid.*, 5, 1. <<

[457] *Ibid.*, 2. <<

[458] *Ibid.*, 6, 4. <<

[459] *De augmentis scientiarum*, 7, 2. <<

[460] *Ibid.*, 8, 1. <<

[461] *Ibid.*, 8, 3. <<

[462] *Ibid*., 3, 4. <<

[463] 1, 3. <<

[464] 1, 11. <<

[465] *Novum organum*. 1, 12. <<

[466] 1, 14. <<

[467] 1, 19 y ss. <<

[468] 1, 31. <<

[469] *Instauratio magna, distributio operis*. <<

[470] *Instauratio magna, distributio operis*. <<

[471] *Ibid.* <<

[472] *Novum organum*, 1, 38-68. <<

[473] *Ibid.*, 1, 40. <<

[474] 2. <<

[475] *Novum organum*. 1, 70. <<

[476] 1, 83. <<

[477] 1, 100. <<

[478] 1. 105. <<

[479] 2, 1. <<

[480] *Novum organum*, 2, 4. <<

[481] 1, 17. <<

[482] 2, 5. <<

[483] *Ibid.* <<

[484] 2, 6. <<

[485] 2, 7. <<

[486] 2, 8. <<

[487] *Novum organum*, 2, 9. <<

[488] 2, 10. <<

[489] 2, 11. <<

[490] 2, 12. <<

[491]2, 13. <<

[492] 2, 15. <<

[493] 2, 16-18. <<

[494] *Novum organum*, 2, 19. <<

[495]2, 20. <<

[496] 2, 21 y ss. <<

[497] *Novum organum*, 1, 61 <<

[498] *El principe*, 18. <<

[499] 2, 2. <<

[500] 25. <<

[501] *Discursos*, 1, 9, 2. <<

[502] 1, 58, 61. <<

[503] *Ibid.*, 8. <<

[504] *Ibid*., 1, 29, 5. <<

[505] *Ibid*., 2, 2, 2. <<

[506] *Ibid.*, 1, 55, 7-11. <<

[507] *El príncipe*, 26. <<

[508] *Discursos*, 1, 12, 6-8. <<

[509] Cf. *El príncipe*, 15. <<

[510] Cf. *Política*, 5, 11. <<

[511] 1, 2. <<

[512] 1, 3. <<

[513] 1, 8. <<

[514] *Las leyes del gobierno eclesiástico*, 1, 18. <<

[515] *Ibid.* <<

[516] 1, 10. <<

[517] *Ibid.* <<

[518] *Ibid.* <<

[519] 1, 10. <<

[520] *Ibid.* <<

[521] *Ibid.* <<

[522] *Ibid.* <<

[523] *Las leyes del gobierno eclesiástico*, 1, 15. <<

[524] 1, 16. <<

[525] 3, 3. <<

[526] *Preámbulo*. <<

[527] 5. <<

[528] Edición latina ampliada, 1584. <<

[529] 6. <<

[530] *Ibid.* <<

[531] *República* 1, 8. <<

[532] 5. <<

[533] *De iure belli ac pacis*, 6. <<

[534] *Ibid.*, 8. <<

[535] *Ibid.*, 9. <<

[536] *Ibid*., 16. <<

[537] *Ibid.*, 17. <<

[538] *Ibid.*, 21 <<

[539] *Ibid.*, 23. <<

[540] *De iure belli ac pacis*, 25. <<

[541] *Ibid*., 28. <<

[542] *Ibid.*, 50. <<

[543] *Prolegomena*, 11. <<

[544] *Ibid.*, 12. <<

[545] 1, 1, 10, 1. <<

[546] 1, 1, 10, 5. <<

[547] 1, 1, 10, 2. <<

[548] 39. <<

[549] 1, 1, 12, 1 <<

[550] 2, 23, 1. <<

[551] *De iure naturae et gentium*, 1, 2, 9-10. <<

[552] 1, 1, 14, 1. <<

[553] 1, 3, 7, 1. <<

[554] 1, 3, 7, 3. <<

[555] 1, 3, 8, 1. <<

[556] 1, 3, 17, 1. <<

[557] 1, 3, 17, 2. <<

[558] 1, 4, 1, 3. <<

[559] 2, 1, 1, 4. <<

[560] 2, 22, 5. <<

[561] 2, 22, 6. <<

[562] 2, 23, 8. <<

[563] 2, 22, 12. <<

[564] 2, 23, 6. <<

[565] 2, 24. <<

[566] 2, 24, 8. <<

[567] 3, 25, 2. <<

[568] 3, 1, 1. <<

[569] 3, 19, 1, 2. <<

[570] 1, 1, 14, 1. <<

[571] 1, 1, 14, 2. <<

[572] *Prolegomena*, 52. <<

[573]Cap. 1 <<

[574]*Ibid.* <<

[575]Cap. 2. <<

[576]Cap. 3. <<

[577]*Ibid.* <<

[578]Cap. 10. <<

[579] 1. Cap. 11. <<

[580] 9, 23. <<

[581] 3, 21. <<

[582]*De summo pontifice*, 1581; aumentada bajo el título de *De potestate summi pontificis,* 1610. <<

[583] El entonces general de los jesuitas prohibió a los miembros de la orden que enseñasen la doctrina del tiranicidio, de Mariana. <<

[584] *De potestate civili*, 21. <<

[585] *Ibid.* <<

[586] Cf. *De iustitia*, 1, 2, disp. 34-5. <<

[587] Cf. *The Catholic Conception of International Law*, por J. B. Scott, cap. 13. <<

[588]La importancia de ese cambio no es, por supuesto, disminuida por el hecho de que nosotros sepamos que la *Metafísica* de Aristóteles no era un «libro», sino una colección de tratados. <<

[589]M. Fricheisen-Köhler y W. Moog, *Die philosophie der Neuzeit bis zum Ende des 18 Jahrhunderts*, p. 211; vol, III del Grundriss der Geschichte der Philosophie de F. Ueberweg, 12.ª edición. <<

[590]*Disp. metaph.*, 1, 2, núms. 19-20. <<

[591]Esa clasificación de la psicología estaba de acuerdo con las observaciones de Aristóteles en su *De Anima*. <<

[592]*Disp*., 1. 1, 24. <<

[593]1. 2. 11. <<

[594]1. 2. 24. <<

[595] *Ibid.* <<

[596]1, 2, 3. <<

[597]*Disp*., 1, 4, 2. <<

[598]2. 1, 9. <<

[599]*Ibid.* <<

[600]2, 1. 10. <<

[601]2, 1, 13. <<

[602] 2, 2, 8. <<

[603]2, 2. 15. <<

[604]2, 3, 7. <<

[605]*Disp*.t 2, 4, 4. <<

[606]2, 2, 36; 39, 3, 17. <<

[607]*Expressius, per maiorem determinationem.* <<

[608] 2, 6, 7. <<

[609]*Disp*., 3, 2, 3. <<

[610]7, 1-2. <<

[611] 8, 2, 9. <<

[612]8, 7. 25. <<

[613] 8, 7. 28-9 <<

[614]10, 1, 2. <<

[615]5, 1. 4. <<

[616] 5, 2, 8-9. <<

[617]5, 2, 16. <<

[618]*Disp*., 5, 3. <<

[619]5, 6, 15. <<

[620] 5, 6, 17. <<

[621]28, 1, 6. <<

[622]28, 3, 1. <<

[623]28, 3, 2. <<

[624]*Disp*., 29, 3, 11. <<

[625]28, 3, 16. <<

[626]29, 1, 7. <<

[627]29, 1 8. <<

[628]29, 1, 20. <<

[629]29, 1, 21. <<

[630]*Disp*., 29, 1, 25-40. <<

[631]29, 2, 7. <<

[632]29, 2, 21. <<

[633]29, 3, 1. <<

[634]*Ibid.* <<

[635]*Disp*., 29, 3, 2. <<

[636]29, 3, 11. <<

[637]29, 3, 31. <<

[638] 30, 1, 12. <<

[639]*Disp*., 30, 2. <<

[640]30, 3-5. <<

[641]30, 7. <<

[642]30, 8-9. <<

[643]30, 10. <<

[644]30, 11. <<

[645] 30, 12. <<

[646]30, 13. <<

[647]30, 14. <<

[648]30, 15. <<

[649]30, 16. <<

[650] 30, 17. <<

[651]30, 15, 33. <<

[652]31, 1, 3. <<

[653]31, 1, 11. <<

[654]31, 1, 12. <<

[655]*Disp*; 31, 1, 13. <<

[656]31, 6, 9. <<

[657]31, 6, 13-24. <<

[658]31, 13, 7. <<

[659]31, 13, 18. <<

[660]*Ibid.* <<

[661]*Ibid.* <<

[662]*Disp*., 32, 1, 4. <<

[663]32, 2, 12. <<

[664]34, 1, 9. <<

[665]34, 1, 13. <<

[666]34, 4, 8. <<

[667]34, 4, 16. <<

[668]Disp., 34, 4. 24. <<

[669]34, 4, 33. <<

[670]34, 4, 39. <<

[671]34, 5, 1. <<

[672]34, 5, 33. <<

[673]34, 5, 35. <<

[674]34, 5, 42. <<

[675]34, 5, 36. <<

[676] *Disp*., 40, 2,8. <<

[677]40, 4, 14. <<

[678]47. 1. <<

[679]47, 2, 22. <<

[680]La opinión de que hay siempre una distinción real entre una relación real y su fundamento es «la opinión de que los antiguos tomistas», como Capreolo y Cayetano (47, 2, 2). <<

[681]47, 2, 22. <<

[682]47, 3, 1. <<

[683]*Disp*., 47, 3, 12. <<

[684]47, 3, 11. <<

[685]47, 4, 2. <<

[686]47, 5, 2. <<

[687]47, 6, 5. <<

[688]47, 6-9. <<

[689]47, 4, 2. <<

[690]47, 15, 6. <<

[691]47, 15, 16. <<

[692]*Disp*., 47, 15, 17-28. <<

[693]54, *introd*. <<

[694]54, 1, 6. <<

[695]54, 1, 9. <<

[696]54, 2, 15. <<

[697]54. 2, 18. <<

[698]54, 5, 7. <<

[699]54, 5, 23 <<

[700]54. 6, 8-9. <<

[701]*Disp*., 31, 13, 18. <<

[702] 4, 20. <<

[703]*De legibus*, 1, 1, 1; cf. santo Tomás, *S. T.*, Iª-IIª, 90, 1. <<

[704]*De leg*., 1, 12, 5. <<

[705]*Ibid.*, 1, 5, 24. <<

[706]*Ibid.*, 1, 6, 18. <<

[707]*Ibid.*, 1, 6, 21. <<

[708]*Ibid.*, 1, 7, 9. <<

[709]*Ibid.*, 1, 9, 11. <<

[710]*Ibid.*, 1, 9, 13. <<

[711]*De leg*., 1, 9, 13. <<

[712]*Ibid*., 1, 2, 5. <<

[713]*Ibid*., 3, 3, 2. <<

[714]*Ibid*., 1, 3, 3. <<

[715]Capítulos 1 a 4. <<

[716]*De leg.*, 2, 2, 5. <<

[717]*De leg.*, 2, 2, 13 <<

[718]*Ibid.*, 2, 2, 15. <<

[719]*Ibid.*, 2, 3, 6. <<

[720]*Ibid.*, 2, 3, 4. <<

[721]*Ibid.*, 2, 1, 5. <<

[722]*Ibid.*, 2, 1, 11. <<

[723]*Ibid.*, 2, 4, 5. <<

[724]*Ibid.*, 2, 4, 8-10. <<

[725]De leg., 2, 5, 6. <<

[726]*Ibid.*, 2, 5,9. <<

[727]*Ibid.*, 2, 5,14. <<

[728]*Ibid.*, 2, 6,5. <<

[729]*De leg*., 2, 6, 24. <<

[730]*Ibid.*, 2, 7, 5. <<

[731]De ley., 2, 7, 11. <<

[732]*Ibid.* <<

[733]*Ibid.*, 2. 8, 1. <<

[734]*Tractatus de bonitate et malitia humanorum actuum*, 9, 3, 10. <<

[735]*De Religione, pars secunda*, 1, 7, 3. <<

[736]*De leg*., 2, 8, 7. <<

[737]*Ibid.*, 2, 13, 1. <<

[738]*Ibid.*, 2, 13, 2. <<

[739]*De leg.*, 2, 13, 8. <<

[740]*Ibid.*, 2, 14, 8 <<

[741]*Ibid*., 2, 14, 16. <<

[742]*Ibid.*, 2, 14, 19. <<

[743]*De leg*., 2, 15, 3. <<

[744]*De leg.*, 2, 15, 12. <<

[745]*Ibid.*, 2, 15, 16. <<

[746]*Ibid.*, 2, 15, 20. <<

[747]*Ibid.*, 2, 17, 9. <<

[748]*Ibid.*, 2, 19, 2. <<

[749]*Ibid.*, 2, 19, 5. <<

[750]*Ibid.*, 2, 19, 6. <<

[751]*De leg*., 2, 19, 8. <<

[752]*Ibid.* <<

[753]*Ibid*., 2, 19. 9. <<

[754]Iª-IIª, 95, 4. <<

[755]*De leg.*, 2, 20, 2. <<

[756]*Ibid*., 3, 1, 3. <<

[757]*Ibid*., 3, 1, 4. <<

[758]*De regimine principum*, 1, 1. <<

[759]*De leg.*, 3, 1, 6. <<

[760]*Ibid*., 3, 1, 11. <<

[761]*De leg*., 3, 1, 12. <<

[762]*Ibid.* <<

[763]Ver la opinión de san Agustín en el vol. II de esta *Historia*. <<

[764]5. 7. 6. <<

[765]*De leg.*, 5, 7. 11. <<

[766]*Ibid*., 3. 2, 3. <<

[767]*Ibid*., 3, 2, 4. <<

[768]*Ibid.* <<

[769]*Ibid*., 3, 2, 5. <<

[770]*De leg*., 3, 3, 4. <<

[771]*Ibid*., 3, 3, 7. <<

[772]*Ibid*., 3, 4, 1. <<

[773]*De leg*., 3, 4, 1. <<

[774]*Ibid*., 3, 4. 2. <<

[775]*Ibid.* <<

[776]*Ibid*., 3, 4. 3. <<

[777]*Ibid*., 3, 4. 4 <<

[778]*Ibid*., 3, 4, 5. <<

[779]*Ibid*. <<

[780]3, 5, 7. <<

[781]*De leg.*, 3, 5, 7. <<

[782]*Ibid.*, 3, 4, 7. <<

[783]*Ibid.* 3, 2, 5. <<

[784]*Ibid.*, 3, 4, 11. <<

[785]*Ibid.*, 3, 4, 6. <<

[786]*Ibid.* <<

[787]*Defensa de la fe católica y apostólica*, 6, 4, 1. <<

[788]*De triplici virtute theologica; de caritate*, 13, 8, 2. <<

[789]*De triplici virtue theologica; de caritate*, 13, 8, 2. <<

[790]*De regimine principum,* 1, 6. <<

[791]6, 4. <<

[792]*De regim. princ.*, 1, 6. <<

[793]*Defensa*, 6, 4, 4. <<

[794]*Defensa*, 6, 4, 8-9. <<

[795]*De legibus*, 5, 3, 2. <<

[796]*Ibid.*, 5, 3, 6. <<

[797]*Ibid.*, 5. 3, 10. <<

[798]*Ibid.*, 5, 4, 8. <<

[799]*Ibid.*, 5, 5, 15. <<

[800]*Ibid.*, 5, 6, 4. <<

[801]*Ibid.*, 5, 10, 8. <<

[802]*Ibid.*. 5. 10, 12. <<

[803]*De leg.*, 5, 13, 4. <<

[804]*Ibid.*, 5, 13, 9. <<

[805]*Ibid.*, 5, 18, 12. <<

[806]*Ibid.*, 6, 9, 3. <<

[807]*Ibid.*, 6, 9, 10. <<

[808]*Ibid.*, 7, 3, 8-10. <<

[809]*Ibid.*, 7, 6, 4. <<

[810]*De leg*., 7, 6, 7. <<

[811]*Ibid.*, 7, 9, 3. <<

[812]*Ibid.*, 7, 9, 12. <<

[813]*Ibid.*, 7, 10, 1. <<

[814]*Ibid.*, 7, 12, 1. <<

[815]*Ibid.*, 7, 12, 10. <<

[816]*Ibid.*, 7, 13, 6. <<

[817]*Ibid.*, 7, 14, 1. <<

[818]*Ibid.*, 7, 15, 2. <<

[819]*Ibid.*, 7, 18, 5. <<

[820]*Ibid.*, 7, 16, 3 <<

[821]*Ibid.*, 7, 18, 12 <<

[822]*Defensa*, 3, 5, 11. <<

[823]*Defensa*, 3, 22, 1. <<

[824] *Ibid.* <<

[825]*Ibid.*. 3, 22, 5. <<

[826]*Ibid.*, 3, 22, 7. <<

[827]*Ibid.*, 3, 23, 2. <<

[828]*Ibid.*, 3. 23. 10. <<

[829]*Defensa*, 3, 23, 22. <<

[830]*De triplici virtute theologica; de caritate*, 13, 1, 4. <<

[831]*Ibid.*, 13, 2, 4. <<

[832]*Ibid.*, 13, 2, 5. <<

[833]*Ibid.*, 13, 4, 1. <<

[834]*Ibid.*, 13, 4, 10. <<

[835]*Ibid.*, 13, 7, 3. <<

[836]*Ibid.*, 13, 7, 6. <<

[837]*Ibid.*, 13, 7, 7. <<

[838]*De triplici virtute theologica; de caritate*, 13, 7, 7. <<

[839]*Ibid.*, 13, 7. 10. <<

[840]*Ibid.*, 13. 7, 15. <<

[841]*Ibid.*, 13. 6, 8-12. <<

[842]*Ibid.*, 13, 6, 2. <<

[843]Sobre este tema puede consultarse con provecho W. H. V. Reade, *The Christian Challenge to Philosophy*, Londres, 1951. <<

Sintesis de la obra completa:

Edición castellana dirigida por Manuel Sacristán.

Esta obra va dirigida a los que inician sus estudios de Filosofía y a aquellos que, procedentes de otros campos, aspiran a conocer la evolución del pensamiento filosófico. La claridad de su estilo y el esfuerzo realizado para facilitar la comprensión de los sistemas y de su conexión no conducen al autor a una simplificación deformadora, defecto del que adolecen a menudo las obras introductorias. Escrita con gran rigor y objetividad, la *Historia de la filosofía*, de Frederick Copleston, se atiene a los resultados de la moderna crítica especializada. Tiene en cuenta la necesidad de considerar todo sistema filosófico en sus circunstancias y condicionamientos históricos, porque sólo a base del conocimiento de este punto de partida histórico es posible comprender la razón de ser del pensamiento de un filósofo determinado; pero se precisa también una cierta «simpatía» con el pensador estudiado. Para Copleston, debemos ponernos en la situación de cada filósofo y repensar con él sus pensamientos. De este modo podremos introducirnos en el sistema, verlo por dentro y percibir todos sus matices y características.

Con la capacidad analítica y crítica propias de la tradición británica, Copleston nos ofrece una *Historia de la filosofía* que contrasta con las de autores continentales, tanto por su método, como por la atención especial que presta a las corrientes del pensamiento anglosajón, las cuales han ejercido una influencia decisiva en la problemática de la filosofía actual.